فهرس

الجزء الخامس

من

التفسير الكبير

للإمام

الفخر الرازي

تم الفهرس

التفسير الكبير

للإمام

الفخر الرازي

الجزء الخامس

الطبعة الأولى

يطلب من ملتزم طبعه

عبد الرحمن محمد

ملتزم طبع المصحف الشريف بميدان الجامع الأزهر

طبع بالمطبعة البهية المصرية

١٣٥٧ هجرية — ١٩٣٨ ميلادية

بسم الله الرحمن الرحيم



يَاأَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِى الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ «١٦٨» إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَالَا تَعْلَمُونَ «١٦٩»

قوله عز وجل ﴿يا أيها الناس كلوا مما فى الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله مالا تعلمون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين التوحيد ودلائله ، وما للموحدين من الثواب ، وأتبعه بذكر الشرك ومن يتخذ من دون الله أندادا ، ويتبع رؤساء الكفرة أتبع ذلك بذكر انعامه على الفريقين ، واحسانه اليهم ، وأن معصية من عصاه ، وكفر من كفر به ، لم تؤثر فى قطع احسانه ونعمه عنهم، فقال (يا أيها الناس كلوا مما فى الارض) وفيه مسائل

﴿المسألة الاولى﴾ قال ابن عباس : نزلت الآية فى الذين حرموا على أنفسهم السوائب ، والوصائل ، والبحائر ، وهم قوم من ثقيف ، وبنى عامر بن صعصعة ، وخزاعة ، وبنى مدلج

﴿المسألة الثانية﴾ الحلال المباح : الذى انحلت عقدة الحظر عنه : وأصله من الحل الذى هو نقيض العقد . ومنه : حل بالمكان إذا نزل به ، لانه حل شد الارتحال للنزول . وحل الدين إذا وجب ، لانحلال العقدة بانقضاء المدة ، وحل من احرامه ، لانه حل عقدة الاحرام ، وحلت عليه العقوبة ، أى وجبت لانحلال العقدة بالمانعة من العذاب ، والحلة الازار والرداء . لانه يحل عن الطى للبس ، ومن هذا تحلة اليمين . لان عقدة اليمين تنحل به . واعلم أن الحرام قد يكون حراما لخبثه ، كالميتة والدم والخمر . وقد يكون حراما لا لخبثه ، كملك الغير إذا لم يأذن فى أكله فالحلال هو الخالى عن القيدين

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (حلالا طيبا) ان شئت نصبته على الحال مما فى الارض، وان شئت نصبته على أنه مفعول

﴿المسألة الرابعة﴾ الطيب فى اللغة قد يكون بمعنى الطاهر، والحلال يوصف بأنه طيب، لان الحرام يوصف بانه خبيث، قال تعالى (قل لايستوى الخبيث والطيب) والطيب فى الاصل هو مايستلذ به ويستطاب. ووصف به الطاهر. والحلال على جهة التشبيه. لان النجس تكرهه النفس فلا تستلذه والحرام غير مستلذ. لان الشرع يزجر عنه. وفى المراد بالطيب فى الآية وجهان. الاول أنه المستلذ لأنا لو حملناه على الحلال لزم التكرار فعلى هذا إنما يكون طيبا إذا كان من جنس مايشهى لانه ان تناول مالاشهوة له فيه عاد حراما وان كان يبعد أن يقع ذلك من العاقل الا عند شبهة. والثانى: المراد منه المباح وقوله يلزم التكرار. قلنا: لانسلم. فان قوله (حلالا) المراد منه ما يكون جنسه حلالا وقوله (طيباً) المراد منه أن لايكون متعلقا به حق الغير فان أكل الحرام وإن استطابه الآكل، فمن حيث يفضى إلى العقاب يصير مضرة، ولا يكون مستطاباً، كما قال تعالى (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم نارا)

أما قوله تعالى ﴿ولا تتبعوا خطوات الشيطان﴾ ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر والكسائى، وهى إحدى الروايتين عن ابن كثير وحفص عن عاصم (خطوات) بضم الخاء والطاء، والباقون بسكون الطاء. أما من ضم العين فلأن الواحدة خطوة فاذا جمعت حركت العين للجمع، كما فعل بالأسماء التى على هذا الوزن، نحو غرفة وغرفات. وتحريك العين للجمع كما فعل فى نحو هذا الجمع للفصل بين الاسم والصفة، وذلك أن ماكان اسما جمعته بتحريك العين، نحو تمرة وتمرات، وغرفة وغرفات، وشهوة وشهوات، وما كان نعتاً جمع بسكون العين نحو: ضخمة وضخمات، وعبلة وعبلات، والخطوة من الأسماء لامن الصفات، فيجمع بتحريك العين، وأما من خفف العين فبقاه على الأصل وطلب الخفة

﴿المسألة الثانية﴾ قال ابن السكيت فيما رواه عنه الجبائى: الخطوة والخطوة بمعنى واحد وحكى عن الفراء: خطوت خطوة والخطوة مابين القدمين، كما يقال: حثوت حثوة، والحثوة اسم لما تحثيت، وكذلك غرفت غرفة، والغرفة اسم لما اغترفت، وإذا كان كذلك فالخطوة المكان المتخطى، كما أن الغرفة هى الشيء المغترف بالكف، فيكون المعنى: لاتتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه، لأن الخطوة اسم مكان، وهذا قول الزجاج وابن قتيبة، فانهما قالا: خطوات الشيطان طرقه وإن جعلت الخطوة بمعنى الخطوة كما ذكره الجبائى، فالتقدير: لاتأتموا به، ولا تقفوا أثره،

والمعنيان متقاربان ، وإن اختلف التقديران . هذا مايتعلق باللغة ، وأما المعنى فليس مراد الله ههنا مايتعلق باللغة ، بل كأنه قيل لمن أبيح له الأكل على الوصف المذكور : احذر أن تتعداه إلى مايدعوك اليه الشيطان ، وزجر المكلف بهذا الكلام عن تخطى الحلال إلى الشبه ، كما زجره عن تخطيه إلى الحرام ، لأن الشيطان إنما يلق إلى المرء مايجرى مجرى الشبهة ، فيزين بذلك مالا يحل له : فزجر الله تعالى عن ذلك ، ثم بين العلة فى هذا التحذير ، وهو كونه عدواً مبيناً أى متظاهر بالعداوة ، وذلك لأن الشيطان التزم أمورا سبعة فى العداوة ، أربعة منها فى قوله تعالى (ولأضلنهم ولأمنينهم ، ولآمرنهم فليبتكن آذان الأنعام ، ولآمرنهم فليغيرن خلق الله) وثلاثة منها فى قوله تعالى (لأقعدن لهم صراطك المستقيم ، ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين) فلما التزم الشيطان هذه الأمور كان عدوا متظاهراً بالعداوة ، فلهذا وصفه الله تعالى بذلك

وأما قوله تعالى ﴿إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله مالا تعلمون﴾ فهذا كالتفصيل لجملة عداوته ، وهو مشتمل على أمور ثلاثة : أولها : السوء . وهو متناول جميع المعاصى سواء كانت تلك المعاصى من أفعال الجوارح أو من أفعال القلوب . وثانيها : الفحشاء ، وهى نوع من السوء ، لأنها أقبح أنواعه . وهو الذى يستعظم ويستفحش من المعاصى . وثالثها (أن تقولوا على الله ما تعلمون) وكأنه أقبح أنواع الفحشاء ، لأنه وصف الله تعالى بما لا ينبغى من أعظم أنواع الكبائر . فصارت هذه الجملة كالتفسير لقوله تعالى (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) فيدخل فى الآية أن الشيطان يدعو الى الصغائر والكبائر ، والكفر والجهل بالله ، وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن أمر الشيطان ووسوسته ، عبارة عن هذه الخواطر التى نجدها من أنفسنا ، وقد اختلف الناس فى هذه الخواطر من وجوه : أحدها : اختلفوا فى ماهياتها ، فقال بعضهم انها حروف وأصوات خفية ، وقال الفلاسفة : انها تصورات الحروف والأصوات وتخيلاتها ، على مثال الصور المنطبعة فى المرايا ، فان تلك الصور تشبه تلك الأشياء من بعض الوجوه ، وان لم تكن مشابهة لها فى كل الوجوه

ولقائل أن يقول : صور هذه الحروف وتخيلاتها ، هل تشبه هذه الحروف فى كونها حروفا أولا تشبهها ؟ فان كان الأول فصور الحروف حروف ، فعاد القول الى أن هذه الخواطر أصوات وحروف خفية ، وان كان الثانى لم تكن تصورات هذه الحروف حروفا ، لكنى أجد من نفسى هذه الحروف والأصوات مترتبة منتظمة على حسب انتظامها فى الخارج ، والعربى لا يتكلم فى

قلبه إلا بالعربية ، وكذا العجمى ، وتصورات هذه الحروف وتعاقبها وتواليها ، لا يكون إلا على مطابقة تعاقبها وتواليها فى الخارج . فثبت أنها فى أنفسها حروف وأصوات خفية . وثانيها : أن فاعل هذه الخواطر من هو ؟ أما على أصلنا وهو أن خالق الحوادث بأسرها هو الله تعالى ، فالأمر ظاهر ، وأما على أصل المعتزلة فهم لا يقولون بذلك ، وأيضا فلأن المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو الله تعالى ، وفيها ما يكون كذبا وسخفا ، لزم كون الله موصوفا بذلك تعالى الله عنه ، ولا يمكن أن يقال : ان فاعلها هو العبد ، لأن العبد قد يكره حصول تلك الخواطر ، ويحتال فى دفعها عن نفسه مع أنها البتة لا تندفع ، بل ينجر البعض الى البعض على سبيل الاتصال ، فاذن لابد ههنا من شيء آخر ، وهو اما الملك واما الشيطان ، فلعلهما يتكلمان بهذا الكلام فى أقصى الدماغ ، وفى أقصى القلب ، حتى ان الانسان وان كان فى غاية الصمم ، فانه يسمع هذه الحروف والأصوات ثم ان قلنا بأن الشيطان والملك ذوات قائمة بأنفسها ، غير متحيزة البتة ، لم يبعد كونها قادرة على مثل هذه الأفعال ، وان قلنا بأنها أجسام لطيفة لم يبعد أيضا أن يقال : انها وان كانت لا تتولج بواطن البشر الا أنهم يقدرون على إيصال هذا الكلام إلى بواطن البشر ، ولا بعد أيضا أن يقال انها لغاية لطافتها تقدر على النفوذ فى مضايق باطن البشر ، ومخارق جسمه ، وتوصل الكلام إلى أقصى قلبه ودماغه ، ثم انها مع لطافتها تكون مستحكمة التركيب ، بحيث يكون اتصال بعض أجزائه بالبعض اتصالا لا ينفصل ، فلا جرم لا يقتضى نفوذها فى هذه المضايق والمخارق انفصالها ، وتفرق أجزائها وكل هذه الاحتمالات مما لا دليل على فسادها والأمر فى معرفة حقائقها عند الله تعالى ، ومما يدل على اثبات الهام الملائكة بالخير قوله تعالى (إذ يوحى ربك إلى الملائكة أنى معكم فثبتوا الذين آمنوا) أى ألهموهم الثبات وشجعوهم على أعدائهم . ويدل عليه من الأخبار قوله عليه الصلاة والسلام «ان للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة» وفى الحديث أيضاً «إذا ولد المولود لبنى آدم قرن ابليس به شيطانا وقرن الله به ملكا فالشيطان جاثم على أذن قلبه الايسر والملك جاثم على أذن قلبه الايمن فهما يدعوانه» ومن الصوفية والفلاسفة من فسر الملك الداعى إلى الخير بالقوة العقلية ، وفسر الشيطان الداعى إلى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية

(المسألة الثانية) دلت الآية على أن الشيطان لا يأمر إلا بالقبائح ، لأنه تعالى ذكره بكلمة «انما» وهى للحصر ، وقال بعض العارفين : ان الشيطان قد يدعو إلى الخير ، لكن لغرض أن يجره منه إلى الشر وذلك يدل على أنواع : اما أن يجره من الأفضل الى الفاضل ، ليتمكن من أن يخرجه من الفاضل الى الشر ، واما أن يجره من الفاضل الأسهل ، الى الأفضل الأشق ، ليصير ازدياد المشقة سببا

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ «١٧٠»

لحصول النفرة عن الطاعة بالكلية

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (وأن تقولوا على الله مالا تعلمون) يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلد الحق ، لأنه وان كان مقلدا للحق ، لكنه قال مالا يعلمه ، فصار مستحقاً للذم ، لاندراجه تحت الذم فى هذه الآية

﴿المسألة الرابعة﴾ تمسك نفاة القياس بقوله (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) والجواب عنه : أنه متى قامت الدلالة على أن العمل بالقياس واجب ، كان العمل بالقياس قولا على الله بما يعلم ، لا بما لا يعلم

قوله تعالى ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾

اعلم أنهم اختلفوا فى الضمير فى قوله (لهم) على ثلاثة أقوال : أحدها : أنه عائد على «من» فى قوله (من يتخذ من دون الله أندادا) وهم مشركو العرب ، وقد سبق ذكرهم . وثانيها : يعود على «الناس» فى قوله (ياأيها الناس) فعدل عن المخاطبة الى المغايبة ، على طريق الالتفات ، مبالغة فى بيان ضلالهم ، كأنه يقول للعقلاء . انظروا الى هؤلاء الحمق ماذا يقولون . وثالثها : قال ابن عباس : نزلت فى اليهود ، وذلك حين دعاهم رسول الله إلى الاسلام ، فقالوا : نتبع ما وجدنا عليه آباءنا . فهم كانوا خيرا منا ، وأعلم منا . فعلى هذا الآية مستأنفة . والكناية فى «لهم» تعود إلى غير مذكور ، إلا أن الضمير قد يعود على المعلوم ، كما يعود على المذكور . ثم حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا (بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الكسائى يدغم لام «هل» و «بل» فى ثمانية أحرف : التاء كقوله (بل تؤثرون) والنون (بل نتبع) والثاء (هل ثوب) والسين (بل سولت) والزاى (بل زين) والضاد (بل ضلوا) والظاء (بل ظننتم) والطاء (بل طبع) وأكثر القراء على الاظهار ، ومنهم من يوافقه فى البعض والاظهار هو الأصل

﴿المسألة الثانية﴾ (ألفينا) بمعنى وجدنا ، بدليل قوله تعالى فى آية أخرى (بل نتبع ما وجدنا عليه

آباءنا) ويدل عليه أيضاً قوله تعالى (وألفيا سيدها لدى الباب) وقوله (انهم ألفوا آباءهم ضالين)

﴿المسألة الثالثة﴾ معنى الآية : أن الله تعالى أمرهم بأن يتبعوا ماأنزل الله من الدلائل الباهرة فهم قالوا لا نتبع ذلك ، وإنما نتبع آباءنا وأسلافنا ، فكأنهم عارضوا الدلالة بالتقليد ، وأجاب الله تعالى عنهم بقوله (أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الواو فى (أولو) واو العطف ، دخلت عليها همزة الاستفهام المنقولة إلى معنى التوبيخ والتقريع . وانما جعلت همزة الاستفهام للتوبيخ ، لأنها تقتضى الاقرار بشىء يكون الاقرار به فضيحة ، كما يقتضى الاستفهام الاخبار عن المستفهم عنه

﴿المسألة الثانية﴾ تقرير هذا الجواب من وجوه : أحدها : أن يقال للمقلد : هل تعترف بان شرط جواز تقليد الانسان أن يعلم كونه محقا أم لا ؟ فان اعترفت بذلك لم نعلم جواز تقليده إلا بعد أن تعرف كونه محقا ، فكيف عرفت أنه محق ؟ وان عرفته بتقليد آخر لزم التسلسل . وان عرفته بالعقل فذاك كاف ، فلا حاجة إلى التقليد . وإن قلت : ليس من شرط جواز تقليده أن يعلم كونه محقا ، فاذن قد جوزت تقليده ، وإن كان مبطلا فاذن أنت على تقليدك لا تعلم أنك محق أو مبطل . وثانيها : هب أن ذلك المتقدم كان عالما بهذا الشىء إلا أنا لو قدرنا أن ذلك المتقدم ماكان عالما بذلك الشىء قط وما اختار فيه البتة مذهباً ، فأنت ماذا كنت تعمل ؟ فعلى تقدير أن لايوجد ذلك المتقدم ولا مذهبه كان لابد من العدول إلى النظر فكذا ههنا . وثالثها : أنك إذا قلدت من قبلك . فذلك المتقدم كيف عرفته ؟ أعرفته بتقليد أم لابتقليد ؟ فان عرفته بتقليد لزم اما الدور واما التسلسل ، وإن عرفته لابتقليد بل بدليل . فاذا أوجبت تقليد ذلك المتقدم وجب أن تطلب العلم بالدليل لا بالتقليد ، لأنك لو طلبت بالتقليد لا بالدليل ، مع أن ذلك المتقدم طلبه بالدليل لا بالتقليد كنت مخالفا له ، فثبت أن القول بالتقليد يفضى ثبوته إلى نفيه فيكون باطلا

﴿المسألة الثالثة﴾ انما ذكر تعالى هذه الآية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان ، تنبيها على أنه لافرق بين متابعة وساوس الشيطان ، وبين متابعة التقليد ، وفيه أقوى دليل على وجوب النظر والاستدلال ، وترك التعويل على مايقع فى الخاطر من غير دليل . أو على ما يقوله الغير من غير دليل .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (لايعقلون شيئاً) لفظ عام . ومعناه الخصوص ، لأنهم كانوا يعقلون كثيراً من أمور الدنيا ، فهذا يدل على جواز ذكر العام مع أن المراد به الخاص

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله (لايعقلون شيئاً) المراد أنهم لا يعلمون شيئاً من الدين وقوله تعالى

وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ «١٧١»

(ولا يهتدون) المراد أنهم لا يهتدون إلى كيفية اكتسابه

قوله تعالى ﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء صم بكم عمى فهم لا يعقلون﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عن الكفار أنهم عند الدعاء إلى اتباع ما أنزل الله تركوا النظر والتدبر، وأخلدوا إلى التقليد، وقالوا (بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا) ضرب لهم هذا المثل تنبيها للسامعين لهم انهم إنما وقعوا فيما وقعوا فيه بسبب ترك الاصغاء، وقلة الاهتمام بالدين، فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الأنعام، ومثل هذا المثل يزيد السامع معرفة بأحوال الكفار، ويحقر إلى الكافر نفسه إذا سمع ذلك. فيكون كسرا لقلبه. وتضييقا لصدره، حيث صيره كالبهيمة فيكون فى ذلك نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن أن يسلك مثل طريقه فى التقليد، وههنا مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ نعق الراعى بالغنم: إذا صاح بها وأما نغق الغراب فبالغين المعجمة

﴿المسألة الثانية﴾ للعلماء من أهل التأويل فى هذه الآية طريقان: أحدهما: تصحيح المعنى بالاضمار فى الآية. والثانى: اجراء الآية على ظاهرها من غير اضمار، أما الذين أضمروا فذكروا وجوها: الأول: وهو قول الأخفش والزجاج وابن قتيبة، كأنه قال: ومثل من يدعو الذين كفروا إلى الحق، كمثل الذى ينعق. فصار الناعق الذى هو الراعى بمنزلة الداعى إلى الحق، وهو الرسول عليه الصلاة والسلام، وسائر الدعاة إلى الحق، وصار الكفار بمنزلة الغنم المنعوق بها، ووجه التشبيه أن البهيمة تسمع الصوت ولا تفهم المراد، وهؤلاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول وألفاظه، وما كانوا ينتفعون بها وبمعانيها، لا جرم حصل وجه التشبيه. الثانى: مثل الذين كفروا فى دعائهم آلهتهم من الاوثان كمثل الناعق فى دعائه مالا يسمع كالغنم، وما يجرى مجراه من الكلام، والبهائم لا تفهم: فشبه الاصنام فى أنها لا تفهم بهذه البهائم، فاذا كان لا شك أن من دعا بهيمة عد جاهلا، فمن دعا حجرا أولى بالذم والجهل، والفرق بين هذا القول وما قبله أن ههنا المحذوف هو المدعو، وفى القول الذى قبله المحذوف هو الداعى، وفيه سؤال، وهو أن قوله (الادعاء ونداء) لا يساعد عليه لان الأصنام لا تسمع شيئا. الثالث: قال ابن زيد: مثل

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَارَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ «١٧٢»

الذين كفروا فى دعائهم آلهتهم كمثل الناعق فى دعائه عند الجبل، فانه لا يسمع إلا صدى صوته، فاذا قال: يا زيد. يسمع من الصدى: يا زيد. فكذلك هؤلاء الكفار إذا دعوا هذه الأوثان لا يسمعون إلا ما تلفظوا به من الدعاء والنداء

﴿الطريق الثانى﴾ فى الآية وهو إجراؤها على ظاهرها من غير اضمار، وفيه وجهان: أحدهما: أن يقول: مثل الذين كفروا فى قلة عقلهم فى عبادتهم لهذه الأوثان، كمثل الراعى إذا تكلم مع البهائم، فكما أنه يقضى على ذلك الراعى بقلة العقل، فكذا ههنا. الثانى: مثل الذين كفروا فى اتباعهم آباءهم، وتقليدهم لهم، كمثل الراعى إذا تكلم مع البهائم، فكما أن الكلام مع البهائم عبث عديم الفائدة، فكذا التقليد عبث عديم الفائدة

أما قوله تعالى ﴿صم بكم عمى﴾ فاعلم أنه تعالى لما شبههم بالبهائم زاد فى تبكيتهم، فقال (صم بكم عمى) لأنهم صاروا بمنزلة الصم فى أن الذى سمعوه كأنهم لم يسمعوه، وبمنزلة البكم فى أن لا يستجيبوا لما دعوا اليه، وبمنزلة العمى من حيث انهم أعرضوا عن الدلائل فصاروا كأنهم لم يشاهدوها. قال النحويون (صم) أى هم صم وهو رفع على الذم، أما قوله (فهم لا يعقلون) فالمراد العقل الاكتسابى، لأن العقل المطبوع كان حاصلا لهم، قال: العقل عقلان. مطبوع ومسموع ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب هو الاستعانة بهذه القوى الثلاثة فلما أعرضوا عنها فقدوا العقل المكتسب، ولهذا قيل: من فقد حساً فقد علما

قوله عز وجل ﴿ياأيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون﴾

اعلم أن هذه الآية شبيهة بما تقدم من قوله (كلوا مما فى الأرض حلالا طيباً) ثم نقول: ان الله سبحانه وتعالى تكلم من أول السورة إلى ههنا فى دلائل التوحيد والنبوة، واستقصى فى الرد على اليهود والنصارى، ومن هنا شرع فى بيان الأحكام

اعلم أن فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن الأكل قد يكون واجباً، وذلك عند دفع الضرر عن النفس، وقد

يكون مندوباً ، وذلك أن الضيف قد يمتنع من الأكل إذا انفرد ، وينبسط فى ذلك إذا سوعد ، فهذا الأكل مندوب ، وقد يكون مباحاً إذا خلا عن هذه العوارض ، والأصل فى الشىء أن يكون خاليا عن العوارض ، فلا جرم كان مسمى الأكل مباحا وإذا كان الأمر كذلك كان قوله (كلوا) فى هذا الموضع لايفيد الايجاب والندب بل الاباحة

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الأصحاب على أن الرزق قد يكون حراما بقوله تعالى (من طيبات مارزقناكم) فان الطيب هو الحلال ، فلو كان كل رزق حلالا لكان قوله (من طيبات مارزقناكم) معناه من محللات ماأحللنا لكم ،فيكون تكرارا وهو خلاف الأصل ،أجابوا عنه بأن الطيب فى أصل اللغة عبارة عن المستلذ المستطاب ، ولعل أقواما ظنوا أن التوسع فى المطاعم ، والاستكثار من طيباتها ممنوع منه ، فأباح الله تعالى ذلك بقوله : كلوا من لذائذ ما أحللناه لكم فكان تخصيصه بالذكر لهذا المعنى

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (واشكروا لله) أمر : وليس باباحة فان قيل : الشكر اما أن يكون بالقلب أو باللسان أو بالجوارح . أما بالقلب فهو إما العلم بصدور النعمة عن ذلك المنعم ، أوالعزم على تعظيمه باللسان وبالجوارح . أما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل ، فان العاقل لا ينسى ذلك ، فاذا كان ذلك العلم ضروريا فكيف يمكن ايجابه .وأما العزم على تعظيمه باللسان والجوارح، فذلك العزم القلبى مع الاقرار باللسان والعمل بالجوارح . فاذا بينا أنهما لا يجبان كان العزم بأن لا يجب أولى . وأما الشكر باللسان فهو اما أن يقر بالاعتراف له بكونه منعما . أو بالثناء عليه فهذا غير واجب بالاتفاق ، بل هو من باب المندوبات . وأما الشكر بالجوارح والأعضاء فهو أن يأتى بأفعال دالة على تعظيمه ، وذلك أيضا غير واجب . واذا ثبت هذا فنقول : ظهر أنه لا يمكن القول بوجوب الشكر . قلنا : الذى تلخص فى هذا الباب أنه يجب عليه اعتقاد كونه مستحقا للتعظيم . واظهار ذلك باللسان أو بسائر الأفعال ان وجدت هناك تهمة

أما قوله تعالى ﴿ان كنتم اياه تعبدون﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الاولى﴾ فى هذه الآية وجوه :أحدها: (واشكروا لله) ان كنتم عارفين بالله وبنعمه، فعبر عن معرفة الله تعالى بعبادته ، اطلاقا لاسم الاثر على المؤثر . وثانيها : معناه : ان كنتم تريدون أن تعبدوا الله فاشكروه . فان الشكر رأس العبادات : وثالثها : (واشكروا لله) الذى رزقكم هذه النعم ان كنتم اياه تعبدون . أى ان صح أنكم تخصونه بالعبادة وتقرون أنه سبحانه هو المنعم لاغير عن أنس رضى الله عنه ، عن النبى صلى الله عليه وسلم «يقول الله تعالى انى والجن والانس فى نبأ عظيم ؛ أخلق ويعبد غيرى ، وأرزق ويشكر غيرى»

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «١٧٣»

﴿المسألة الثانية﴾ احتج من قال : ان المعلق بلفظ «أن» لا يكون عدما عند عدم ذلك الشيء بهذه الآية . فانه تعالى علق الامر بالشكر بكلمة «ان» على فعل العبادة . مع أن من لا يفعل هذه العبادات يجب عليه الشكر أيضا

قوله تعالى ﴿إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أمرنا فى الآية السالفة بتناول الحلال فصل فى هذه الآية أنواع الحرام، والكلام فيها على نوعين :

﴿النوع الأول﴾ مايتعلق بالتفسير . ﴿والنوع الثانى﴾ : مايتعلق بالأحكام التى استنبطها العلماء من هذه الآية

﴿النوع الأول﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن كلمة «انما» على وجهين : أحدهما : أن تكون حرفا واحداً ، كقولك : انما دارى دارك ، وإنما مالى مالك . الثانى : أن تكون «ما» منفصلةمن «أن» وتكون «ما» بمعنى الذى ، كقولك : ان ما أخذت مالك ، وان ماركبت دابتك ، وجاء فى التنزيل على الوجهين . أما على الأول فقوله (إنما الله إله واحد وانما أنت نذير) وأما على الثانى فقوله (إنما صنعوا كيد ساحر) ولو نصبت كيد ساحر على أن تجعل «انما» حرفا واحداً ، كان صوابا . وقوله (انما اتخذتم من دون الله أوثانا مودة بينكم) تنصب المودة وترفع على هذين الوجهين ، واختلفوا فى حكمها على الوجه الأول ، فمنهم من قال «انما» تفيد الحصر واحتجوا عليه بالقرآن والشعر والقياس ، أما القرآن فقوله تعالى (إنما الله إله واحد) أى ماهو إلا إله واحد ، وقال (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) أى لهم لا لغيرهم وقال تعالى لمحمد (قل إنما أنا بشر مثلكم) أى ما أنا إلا بشر مثلكم ، وكذا هذه الآية فانه تعالى قال فى آية أخرى (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير) فصارت الآيتان واحدة فقوله (إنما حرم عليكم) فى هذه الآية مفسر لقوله (قل لاأجد فيما أوحى إلى محرما) الا كذا فى

تلك الآية، وأما الشعر فقول الاعشى :

ولست بالأكثر منهم حصى   وإنما العزة للكاثر

وقول الفرزدق :

أنا الذائد الحامى الذمار وإنما   يدافع عن أحسابه أنا أو مثلى

وأما القياس، فهو أن كلمة «ان» للاثبات وكلمة «ما» للنفى فاذا اجتمعا فلا بد وأن يبقيا على أصليهما؛ فاما أن يفيدا ثبوت غير المذكور، ونفى المذكور وهو باطل بالاتفاق، أو ثبوت المذكور، ونفى غير المذكور وهو المطلوب، واحتج من قال : انه لا يفيد الحصر بقوله تعالى (إنما أنت نذير) ولقد كان غيره نذيراً، وجوابه معناه : ما أنت إلا نذير فهو يفيد الحصر ، ولا ينفى وجود نذير آخر

﴿المسألة الثانية﴾ قرىء (حرم) على البناء للفاعل و (حرم) للبناء للمفعول، و (حرم) بوزن كرم

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدى : الميتة ما فارقته الروح من غير زكاة مما يذبح، وأما الدم فكانت العرب تجعل الدم فى المباعر وتشويها ثم تأكلها، فحرم الله الدم وقوله (لحم الخنزير) أراد الخنزير بجميع أجزائه، لكنه خص اللحم لانه المقصود بالاكل وقوله (وما أهل به لغير الله) قال الاصمعى : الاهلال أصله رفع الصوت فكل رافع صوته فهو مهل . وقال ابن أحمر :

يهل بالفدفد ركبانها   كما يهل الراكب المعتمر

هذا معنى الاهلال فى اللغة، ثم قيل للمحرم مهل لرفعه الصوت بالتلبية عند الاحرام ، هذا معنى الاهلال، يقال: أهل فلان بحجة أو عمرة أى أحرم بها، وذلك لانه يرفع الصوت بالتلبية عند الاحرام، والذابح مهل . لان العرب كانوا يسمون الاوثان عند الذبح، ويرفعون أصواتهم بذكرها ومنه : استهل الصبى، فمعنى قوله (وما أهل به لغير الله) يعنى ما ذبح للاصنام، وهو قول مجاهد، والضحاك وقتادة، وقال الربيع بن أنس وابن زيد : يعنى ماذكر عليه غير اسم الله، وهذا القول أولى، لانه أشد مطابقة للفظ . قال العلماء : لو أن مسلما ذبح ذبيحة، وقصد بذبحها التقرب الى غير الله، صار مرتدا . وذبيحته ذبيحة مرتد وهذا الحكم فى غير ذبائح أهل الكتاب ، أما ذبائح أهل الكتاب، فتحل لنا لقوله تعالى (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم)

أما قوله تعالى ﴿فمن اضطر﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع، وابن كثير، وابن عامر والكسائى : (فمن اضطر) بضم النون

والباقون بالكسر، فالضم للاتباع، والكسر على أصل الحركة لالتقاء الساكنين

﴿المسألة الثانية﴾ اضطر: أحوج وألجىء، وهو افتعل من الضرورة، وأصله من الضرر، وهو الضيق

﴿المسألة الثالثة﴾ لما حرم الله تعالى تلك الاشياء، استثنى عنها حال الضرورة، وهذه الضرورة لها سببان: أحدهما: الجوع الشديد، وأن لا يجد مأكولا حلالا يسد به الرمق، فعند ذلك يكون مضطراً. الثانى: إذا أكرهه على تناوله مكره، فيحل له تناوله

﴿المسألة الرابعة﴾ أن الاضطرار ليس من أفعال المكلف، حتى يقال انه لا إثم عليه فيه إن الله غفور رحيم، فاذن لابد ههنا من إضمار وهو الأكل والتقدير: فمن اضطر فأكل فلا إثم عليه والحذف ههنا كالحذف فى قوله (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) أى فأفطر فحذف فأفطر وقوله (فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة) ومعناه فحلق ففدية، وانما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالحذف، ولدلالة الخطاب عليه

أما قوله تعالى ﴿غير باغ﴾ ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قال الفراء (غير) ههنا لاتصلح أن تكون بمعنى الاستثناء، لأن غير ههنا بمعنى النفى، ولذلك عطف عليها لا لأنها فى معنى «لا» وهى ههنا حال المضطر، كأنك قلت: فمن اضطر باغياً، ولا عادياً فهو له حلال.

﴿المسألة الثانية﴾ أصل البغى فى اللغة الفساد. وتجاوز الحد. قال الليث: البغى فى عدو الفرس اختيال ومروح، وأنه يبغى فى عدوه ولا يقال: فرس باغ. والبغى الظلم والخروج عن الانصاف ومنه قوله تعالى (والذين إذا أصابهم البغى هم ينتصرون) وقال الاصمعى: بغى الجرح يبغى بغيا، إذا بدأ بالفساد، وبغت السماء، إذا كثر مطرها حتى تجاوز الحد، وبغى الجرح والبحر والسحاب إذا طغى.

أما قوله تعالى (ولا عاد) فالعدو هو التعدى فى الأمور. وتجاوز ما ينبغى أن يقتصر عليه، يقال عدا عليه عدوا، وعدوانا، وعديا، واعتداء وتعديا، إذا ظلمه ظلماً مجاوزا للحد، وعدا طوره: جاوز قدره.

﴿المسألة الثالثة﴾ لأهل التأويل فى قوله (غير باغ ولا عاد) قولان: أحدهما: أن يكون قوله (غير باغ ولا عاد) مختصاً بالأكل. والثانى: أن يكون عاما فى الأكل وغيره. أما على القول الأول ففيه وجوه. الأول (غير باغ) وذلك بأن يجد حلالا تكرهه النفس. فعدل إلى أكل الحرام

اللذيذ ، ولا عاد أى متجاوز قدر الرخصة . الثانى : غير باغ للذة ، أى طالب لها . ولا عادمتجاوز سد الجوعة ، عن الحسن ، وقتادة ، والربيع ، ومجاهد ، وابن زيد . الثالث : غير باغ على مضطر آخر بالاستيلاء عليه ، ولا عاد فى سد الجوعة .

القول الثانى : أن يكون المعنى غير باغ على امام المسلمين فى السفر من البغى ، ولا عادبالمعصية أى بجاوز طريقة المحقين . والكلام فى ترجيح أحد هذين التأويلين على الآخر سيجىء إن شاء الله تعالى .

أما قوله (فلا اثم عليه) ففيه سؤالان : أحدهما : أن الأكل فى تلك الحالة واجب وقوله (لااثم عليه) يفيد الاباحة . الثانى : أن المضطر كالملجأ إلى الفعل ، والملجأ لايوصف بانه لااثم عليه . قلنا : قد بينا فى تفسير قوله (فلا جناح عليه أن يطوف بهما) أن نفى الاثم ، قدر مشترك بين الواجب والمندوب والمباح ، وأيضا فقوله تعالى (فلا اثم عليه) معناه رفع الحرج والضيق . واعلم أن هذا الجائع ان حصلت فيه شهوة الميتة ، ولم يحصل فيه النفرة الشديدة فانه يصير ملجأ إلى تناول مايسد به الرمق . كما يصير ملجأ الى الهرب من السبع إذا أمكنه ذلك ، أما إذا حصلت النفرة الشديدة . فانه بسبب تلك النفرة يخرج عن أن يكون ملجأ ، ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفار ، وههنا يتحقق معنى الوجوب

أما قوله تعالى فى آخر الآية (إن الله غفور رحيم) ففيه إشكال ، وهو أنه لما قال (فلا إثم عليه) فكيف يليق أن يقول بعده (إن الله غفور رحيم) فان الغفران إنما يكون عندحصول الاثم

والجواب من وجوه : أحدها : أن المقتضى للحرمة قائم فى الميتة والدم ، إلا أنه زالت الحرمة لقيام المعارض ، فلما كان تناوله تناولا لما حصل فيه المقتضى للحرمة ، عبر عنه بالمغفرة . ثم ذكر بعده أنه رحيم . يعنى لأجل الرحمة عليكم أبحت لكم ذلك . وثانيها : لعل المضطر يزيد على تناول الحاجة ، فهو سبحانه غفور بأن يغفر ذنبه فى تناول الزيادة . رحيم حيث أباح فى تناول قدر الحاجة وثالثها : أنه تعالى لما بين هذه الأحكام عقبها بكونه غفورا رحيما ، لأنه غفور للعصاة إذا تابوا . رحيم بالمطيعين المستمرين على نهج حكمه سبحانه وتعالى

(النوع الثانى) من الكلام فى هذه الآية المسائل الفقهية التى استنبطها العلماء منها وهى مرتبة على فصول .

الفصـــل الاول

فيما يتعلق بالميتة

والكلام فيه مرتب على مقـــدمة ومقاصد :ـــ

﴿أما المقدمة﴾ ففيها ثلاث مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى أن التحريم المضاف الى الأعيان ، هل يقتضى الاجمال ؟ فقال الكرخى : انه يقتضى الاجمال ، لأن الأعيان لا يمكن وصفها بالحل والحرمة ، فلابد من صرفهما إلى فعل من أفعالنا فيها ، وليست جميع أفعالنا فيها محرمة لأن تبعيدها عن النفس وعما يجاوز المكان فعل من الأفعال فيها ، وهو غير محرم ، فاذن لابد من صرف هذا التحريم الى فعل خاص ، وليس بعض الأفعال أولى من بعض ، فوجب صيرورة الآية مجملة ، وأما أكثر العلماء فانهم أصروا على أنه ليس من المجملات ، بل هذه اللفظة تفيد فى العرف حرمة التصرف فى هذه الأجسام ، كما أن الذوات لا تملك ، وإنمـا يملك التصرفات فيها ، فاذا قيل فلان يملك جارية ، فهم كل أحد أنه يملك التصرف فيها ، فكذاهنا ، وقد استقصينا الكلام فيه فى كتاب المحصول فى علم الأصول .

﴿المسألة الثانية﴾ لمـا ثبت الأصل الذى قدمناه ، وجب أن تدل الآية على حرمة جميع التصرفات إلا ما أخرجه الدليل المخصص . فان قيل : لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالأكل ، والذى يدل عليه وجوه : أحدها : أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها . وثانيها : أنه ورد عقيب قوله (كلوا من طيبات مارزقناكم) وثالثها : ما ورد عن الرسول عليه السلام فى خبر شاة ميمونة ، إنمـا حرم من الميتة أكلها

والجواب : عن الأول . لا نسلم أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها : وعن الثانى : أن هذه الآية مستقبلة بنفسها ، فلا يجب قصرها على ما تقدم ، بل يجب اجراؤها على ظاهرها . وعن الثالث : أن ظاهر القرآن مقدم على خبر الواحد ، لكن هذا انمـا يستقيم إذا لم يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد ، ويمكن أن يجاب عنه ، بأن المسلمين إنمـا رجعوا فى معرفة وجوه الحرمة إلى هذه الآية ، فدل انعقاد اجماعهم على أنها غير مخصوصة ، ببيان حرمة الاكل : وللسائل أن يمنع هـذا الاجماع .

﴿المسألة الثالثة﴾ الميتة من حيث اللغة ، هو الذى خرج من أن يكون حيا من دون نقض بنية ولذلك فرقوا بين المقتول والميت ، وأما من جهة الشرع : فهو غير المذكى ، إما لانه لم يذبح ، أو

أنه ذبح ، ولكن لم يكن ذبحه ذكاة ، وسنذكر حد الذكاة فى موضعه . فان قيل : كيف يصح ذلك ، وقد قال تعالى فى سورة المائدة (حرمت عليكم الميتة والدم) ثم ذكر من بعده المنخنقة ، والموقوذة والمتردية ، فدل هذا على أن غير المذكى منه ما هو ميتة ، ومنه ما ليس كذلك . قلنا لعل الامر كان فى ابتداء الشرع على أصل اللغة ، وأما بعد استقرار الشرع ، فالميتة ما ذكرناه والله أعلم

أما المقاصد فاعلم أن الخطأفى المسائل المستنبطة من هذه الآية من وجهين : أحدهما : ماأخرجوه عن الآية وهو داخل فيها . والثانى : ما أدخلوه فيها وهو خارج عنها

﴿أما القسم الأول﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ : ذهب الشافعى رضى الله عنه ، فى أظهر أقواله إلى أنه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك : يحرم الانتفاع بعظمها خاصة وجل الفقهاء اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير ، واحتج هؤلاء بأن هذه الأشياء ميتة فوجب أن يحرم الانتفاع بها . إنما قلنا انها ميتة لقوله عليه السلام «ماأبين من حى فهو ميت» وهذا الخبر يعم الشعر والعظم ، والكل وأما الذى يدل على أن العظم ميتة خاصة فقوله تعالى (من يحي العظام وهى رميم) فثبت أنها كانت حية فعند الموت تصير ميتة وإذا ثبت أنها ميتة ، وجب أن يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) اعترض المخالف عليه بأن الشعر والصوف لاحياة فيه لأن حكم الحياة الادراك والشعور ، وذلك مفقود فى الشعر ، ولأجل هذا الكلام ذهب مالك إلى تنجيس العظام دون الشعور . والجواب : أن الحياة ليست عبارة عن المعنى المقتضى للادراك والشعور ، بدليل الآية والخبر أما الآية فقوله تعالى (كيف يحى الأرض بعد موتها) وأما الخبر فقوله عليه السلام « من أحيا أرضاً ميتة فهى له » والأصل فى الاطلاق الحقيقة ، فعلمنا أن الحياة فى أصل اللغة ليست عبارة عما ذكرتموه ، بل عن كون الحيوان أو النبات صحيحاً فى مزاجه ، معتدلا فى حاله ، غير معترض للفساد والتعفن والتفرق ، وإذا ثبت ذلك ظهر اندراجه تحت الآية ، واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر والاجماع والقياس ، أما القرآن فقوله تعالى (ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعا إلى حين) حيث ذكرها فى معرض المنة ، والامتنان لايقع بالنجس الذى لايحل الانتفاع به ، وأما الخبر فقوله عليه السلام فى شاة ميمونة «إنما حرم من الميتة أكلها» وأما الاجماع ، فهو أنهم كانوا يلبسون جلود الثعالب ، ويجعلون منها القلانس ، وعن النخعى : كانوا لايرون بجلود السباع وجلود الميتة إذا دبغت بأساً ، وماخصوا حال الشعر وعدمه ، وقول الشافعى : كانوا إشارة إلى الصحابة وليس لأحد أن يقول الثعلب عند الشافعى رضى الله عنه حلال ، فلهذا يقول باباحته لأن الذكاة شرط بالاتفاق وهو غير حاصل فى هذه الثعالب

وأما القياس فلأن هذه الشعور والعظام أجسام منتفع بها غير متعرضة للعفن والفساد ، فوجب أن يقضى بطهارتها كالجلود المدبوغة ، وأما انتفع بشعر الخنزير فى الفقهاء من منع نجاسته . وهو الأسلم ثم قالوا : هب أن عموم قوله (حرمت عليكم الميتة) يقتضى حرمة الانتفاع بالصوف والعظم وغيرهما ، إلا أن هذه الدلائل تنتج الانتفاع بها ، والخاص مقـــدم على العـام ، فكان هذا الجانب أولى بالرعاية .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو حنيفة رضى الله عنه : إذا مات فى المـاء دابة ليس لهـا نفس سائلة لم يفسد المـاء قل أو كثر . وللشافعى رضى الله عنه قولان فى المـاء القليل . واحتجوا للشافعى ، بأنها حيوانات فاذا ماتت صارت ميتـة . فيحرم استعمالهـا بمقتضى الآية ، وإذا حرم استعمالها بمقتضى الآية وجب الحكم بنجاستها ، وإذا ثبت الحكم بنجاستها . وجب الحكم بنجاسة المـاء القليل الذى وقعت هى فيه ، وأجابوا عنه بأنها ميتة . ويحرم الانتفاع بها ولكن لم قلتم انها متى كانت كذلك كانت نجسة ، ثم لم يلزم من نجاستها تنجس المـاء بها واحتجوا على القول الثانى للشافعى رضى الله عنه بقوله عليه السلام «إذا وقع الذباب فى اناء أحدكم فامقلوه ثم انقلوه فان فى أحد جناحيه داء وفى الآخر دواء» وأمر بالمقل ، فربمـا كان الطعام حارا فيموت الذباب فيه . فلو كان ذلك سببا للتنجيس لمـا أمر النبى عليه السلام به

﴿المسألة الثالثة﴾ للفقهاء مذاهب سبعة فى أمر الدباغ ، فأوسع الناس فيه قولا الزهرى ، فانه يجوز استعمال الجلود باسرها قبل الدباغ . ويليه داود فانه قال تطهر كلها بالدباغ ، ويليه مالك فانه قال يطهر ظاهرها دون باطنها ، ويليه أبو حنيفة فانه قال يطهر كلها الا جلد الخنزير ، ويليه الشافعى فانه قال يطهر الكل إلا جلد الكلب والخنزير ، ويليه الاوزاعى وأبو ثور ، فانهما يقولان : يطهر جلد ما يؤكل لحمه فقط ، ويليه أحمد بن حنبل رضى الله عنهم فانه قال : لا يطهر منها شىء بالدباغ ، واحتج أحمد بالآية ، والخبر أما الآية فقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) أطلق التحريم وما قيده بحال دون حال ، وأما الخبر فقول عبد الله بن حكيم : أتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته أن لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب ، أجابوا عن التمسك بالآية ، بأن تخصيص العموم بخبر الواحد ، وبالقياس جائز ، وقد وجدا ههنا خبر الواحد فقوله عليه الصلاة والسلام «أيمـا أهاب دبغ فقد طهر» وأما القياس : فهو أن الدباغ يعود الجلد إلى ما كان عليه حال الحياة وكما كان حال الحياة طاهرا كذلك بعد الدباغ وهذا القياس والخبر هما معتمد الشافعى رحمه الله

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى أنه هل يجوز الانتفاع بالميتة . باطعام البازى والبهيمة ، فمنهم

من منع منه لأنه إذا أطعم البازى ذلك ، فقد انتفع بتلك الميتة والآية دالة على تحريم الانتفاع بالميتة فاما إذا أقدم البازى من عند نفسه على أكل الميتة ، فهل يجب علينا منعه أم لا فيه احتمالان

﴿المسألة الخامسة﴾ اختلفوا فى دهن الميتة وودكها هل يجوز الاستصباح به أم لا ، وهذا ينظر فيه ، فان كان ذلك مما حلته الحياة ، أو فى جملته ما هو هذا حاله ، فالظاهر يقتضى المنع منه ، وان لم يكن كذلك فهو خارج من جملة الميتة ، وانما يحرم ذلك الدليل سوى الظاهر ، وعن عطاء ابن جابر قال لما قدم الرسول صلى الله عليه وسلم مكة أتاه الذين يجمعون الاوداك ، فقالوا يارسول الله ، انا نجمع الأوداك ، وهى من الميتة وغيرها وانما هى للاديم والسفن ، فقالرسول الله صلى الله عليه وسلم «لعن الله اليهود ، حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها» فنهاهم عن ذلك وأخبرهم : بأن تحريمه إياها على الاطلاق ، أوجب تحريم بيعها كما أوجب تحريم أكلها .

﴿المسألة السادسة﴾ الظاهر يقتضى حرمةالسمك والجراد ، إلاأنهماخصا بالخبر عن ابن عمر رضىالله تعالىعنه ، قال عليه الصلاة والسلام «أحلت لناميتتان ودمان أما الميتتان فالجراد والنون وأما الدمان فالطحال والكبد» وعن جابر فى قصة طويلة : أن البحر ألقى إليهم حوتاً ، فأكلوا منه نصف شهر ، فلمارجعوا أخبروا النبىعليهالصلاة والسلام بذلك فقال : هلعندكم منه شىء تطعمونى وقال عليه الصلاة والسلام فى صفة البحر «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» وأيضاً فانه ثبت بالتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام : حل السمك ، واختلفوا فى السماك الطافى وهو الذى يموت فى الماء حتف أنفه ، فقال مالك والشافعى رضى الله عنهما لابأس به ، وقال أبوحنيفة وأصحابه والحسن بن صالح ، انه مكروه واختلف الصحابة فىهذه المسألة أيضاً فعنعلى رضىاللهعنه أنه قال: ماطفا من صيد البحر فلا نأكله ، وهذا أيضاً مروى عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وروى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه وأبى أيوب إباحته ، وروى أبو بكر الرازى روايات مختلفة عن جابر بنعبدالله أنه عليه الصلاة والسلام قال «ماألقى البحر أوجرد عنه فكلوه ، ومامات فيه وطفا فلا تأكلوه» وأما الشافعى رضىالله عنه فقد احتج بالآية والخبر والمعقول . أما الآية فقوله تعالى (أحل لكم صيد البحر وطعامه) وهذا السمك الطافى من طعام البحر فوجب حله . وأما الخبرفقوله عليهالصلاة والسلام «أحلت لناميتتان السمك والجراد» وهذامطلق ، وقوله فىالبحر «هوالطهور ماؤه الحل ميتته» وهذا عام وروى عن أنس رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال «كل ماطفا على البحر» .

﴿المسألة السابعة﴾ قال الشافعى وأبوحنيفة رضىالله عنهما : لابأس بأكل الجراد كله ماأخذته

وما وجدته . وروى عن مالك رضي‌الله عنه أن ما وجد ميتا لايحل . وأما ماأخذ حيا ثم قطع رأسه وشوى أكل ، وماأخذ حيا فغفل عنه حتى يموت لم يؤكل حجة مالك ظاهر الآية ، وحجة الشافعى وأبى‌حنيفة قوله عليه السلام «أحلت لناميتتان السمك والجراد» فوجب حملهما على الاطلاق فتبين بذلك أن قطع رأسه إن جعل له ذكاة فهو كالشاة المذكاة فى أنه لايكون ميتة ، فلا يكون لقوله عليه السلام «أحلت لنا ميتتان» فائدة وقال عبد الله بن أبى أوفى: غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات نأكل الجراد. ولا نأكل غيره ، فلم يفرق بين ميتة وبين مقتولة

﴿المسألة الثامنة﴾ اختلفوا فى الجنين إذا خرج ميتا بعد ذبح الأم ، فقال أبو حنيفة .لايؤكل إلا أن يخرج حيا فيذبح ، وهو قول حماد . وقال الشافعى وأبو يوسف ومحمد : أنه يؤكل وهذا هو المروى عن على . وابن مسعود . وابن عمر ، وقال مالك : ان تم خلقه ونبت شعره أكل ، وإلا لم يؤكل . وهو قول سعيد بن المسيب . واحتج أبو حنيفة بظاهر هذه الآية وهو أنه ميتة ،فوجب أن يحرم ، قال الشافعى : أخصص هذا العموم بالخبر والقياس ، أما الخبر فهو أنا أجمعنا على أن المذكى مباح وهذا مذكى ، لما روى أبو سعيد الخدرى . وأبو الدرداء ،وأبو أمامة ، وكعب بن مالك ، وابن عمر وأبو أيوب . وأبو هريرة رضى الله عنهم . عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «ذكاة الجنين ذكاة أمه» وتقريره أن كون الذكاة سببا للاباحة حكم شرعى . فجاز أن تكون ذكاة الجنين حاصلة شرعا بتحصيل ذكاة أمه . أجاب الحنفيون بأن قوله ذكاة الجنين ذكاة أمه ، يحتمل أن يريد به أن ذكاة أمه ذكاة له . ويحتمل أن يريد به ايجاب تذكيته كما تذكى أمه ، وأنه لا يؤكل بغير ذكاة . كقوله تعالى (وجنة عرضها السموات والأرض) ومعناه كعرض السموات والأرض . وكقول القائل : قولى قولك . ومذهبى مذهبك .وانما المعنى : قولى كقولك، ومذهبى كمذهبك . وقال الشاعر :

فعيناك عيناها وجيدك جيدها

وإذا ثبت ما ذكرنا كان أحد الاحتمالين إيجاب تذكيته ، وأنه لا يؤكل غير مذكى فى نفسه ، والآخر أن ذكاة أمه تبيح أكله ، واذا كان كذلك لم يجز تخصيص الامر بل يجب حمله على المعنى الموافق للآية ، أجاب الشافعى رضى الله عنه من وجوه : أحدها : أن على الاحتمال الذى ذكرتموه لا بد فيه من إضمار وهو أن ذكاة الجنين كذكاة أمه . والاضمار خلاف الأصل . وثانيها : أنه لا يسمى جنينا الا حال كونه فى بطن أمه ، ومتى ولد لا يسمى جنينا ، والنبى عليه الصلاة والسلام إنما أثبت له الذكاة حال كونه جنينا ، فوجب أن يكون فى تلك الحالة مذكى

بذكاتها . وثالثها : أن حمل الخبر على ما ذكرت من ايجاب ذكاته إذا خرج حيا تسقط فائدته ، لأن ذلك معلوم قبل وروده . ورابعها : ما روى عن أبى سعيد أنه عليه الصلاة والسلام سئل عن الجنين يخرج ميتا . قال : ان شئتم فكلوه ، فان ذكاته ذكاة أمه ، وأما القياس فمن وجوه : أحدها : أنا أجمعنا على أن من ضرب بطن امرأة فماتت وألقت جنينا ميتا ، لم ينفرد الجنين بحكم نفسه ، ولو خرج الولد حيا ثم مات انفرد بحكم نفسه دون أمه فى إيجاب الغرة ، فكذلك جنين الحيوان إذا مات عن ذبح أمه وخرج ميتاً ، كان تبعاً للأم فى الذكاة ، وإذا خرج حيا لم يؤكل حتى يذكى . وثانيها : أن الجنين حال اتصاله بالام فى حكم عضو من أعضائها فوجب أن يحل بذكاتها كسائر الاعضاء . وثالثها : الواجب فى الولد أن يتبع الام فى الذكاة ، كما يتبع الولد الأم فى العتاق والاستيلاد والكتابة ونحوها

﴿المسألة التاسعة﴾ ما قطع من الحى من الأبعاض فهو محرم لانه ميتة ، فوجب أن يكون حراما إنما قلنا : انه ميتة . للنص والمعقول . أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام «ما أبين من حى فهو ميت» وأما المعقول فهو أن ذلك البعض كان حياً لانه يدرك الالم واللذة ، وبالقطع زال ذلك الوصف فصار ميتاً ، فوجب أن يحرم لقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة)

﴿المسألة العاشرة﴾ اختلفوا فى أن ذبح مالا يؤكل لحمه هل يستعقب طهارة الجلد ، فعند الشافعى رضى الله عنه ، لا يستعقبه ، لان هذا الذبح لا يستعقب حل الاكل فوجب أن لا يستعقب الطهارة كذبح المجوسى ، وعند أبى حنيفة يستعقبه

﴿القسم الثانى﴾ مما دخل فى الآية وليس منها ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن قوله تعالى (إنما حرم عليكم الميتة والدم) و (حرمت عليكم الميتة) لا يقتضى تحريم ما مات فيه من المائعات ، وإنما يقتضى تحريم عين الميتة . وما جاور الميتة فلا يسمى ميتة ، فلا يتناوله لفظ التحريم . كالسمن إذا وقعت فيه فأرة وماتت فانه لا يتناولها . هذا الظاهر وجملة الكلام فى هذا الباب تدور على فصلين : أحدهما : أما الذى ينجس بمجاورته الميتة فيحرم . وأما الذى لا ينجس فلا يحرم . والثانى : أن الذى ينجس كيف الطريق إلى تطهيره ؟

﴿المسألة الثانية﴾ سأل عبد الله بن المبارك أبا حنيفة عن طائر وقع فى قدر مطبوخ فمات ، فقال أبو حنيفة لأصحابه : ما ترون فيها ؟ فذكروا له عن ابن عباس : أن اللحم يؤكل بعد ما يغسل ويراق المرق . فقال أبو حنيفة : بهذا نقول على شريطة ان كان وقع فيها فى حال سكونها كما فى هذه الرواية وان كان وقع فى حال غليانها : لم يؤكل اللحم ولا المرق . قال ابن المبارك : ولم ذاك ؟ قال : لأنه

إذا سقط فيها فى حال غليانها فمات ، فقد داخلت الميتة اللحم ، وإذا وقع فيها فى حال سكونها فمات فانما رشحت الميتة اللحم ، قال ابن المبارك وعقد بيده ثلاثين : هذا زرين بالفارسية يعنى المذهب وروى ابن المبارك مثل هذا عن الحسن

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أبو حنيفة لبن الشاة الميتة وأنفحتها طاهرتان . وقال الشافعى ومالك : لايحل هذا اللبن والأنفحة . وقال الليث : لاتؤكل البيضة التى تخرج من دجاجة ميتة واعلم أن الشافعى رضى الله عنه لايتمسك فى هذه المسألة بظاهر قوله (حرمت عليكم الميتة) لأن اللبن لايوصف بأنه ميتة ، فوجب الرجوع فيه نفياً وإثباتاً إلى دليل آخر ، ومعتمد الشافعى أن اللبن لو كان مجموعا فى إناء فسقط فيه شىء من الميتة ينجس فكذلك إذا ماتت وهو فى ضرعها ، وهكذا الخلاف فى الأنفحة ، أما البيض إذا أخرج من جوف الدجاج فهو طاهر إذا غسل ، ويحل أكله لأن القشرة إذا صلبت حجزت بين المأكول وبين الميتة فتحل ، ولذلك لو كانت البيضة غير منعقدة لحرمت

ولنختم هذا الفصل بمسائل مشتركة بين القسمين

﴿المسألة الأولى﴾ اختلف المتكلمون فى أن الميتة هل تكون ميتة بمعنى الموت ، فمنهم من أثبت الموت بمعنى مضاد للحياة ، على ماقال تعالى (هو الذى خلق الموت والحياة) ومنهم من قال: انه عدم الحياة عما من شأنه أن يقبل الحياة وهذا أقرب

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أن حرمة الميتة هل تقتضى نجاستها ، والحق أن حرمة الانتفاع لاتقتضى النجاسة ، لأنه لايمتنع فى العقل أن يحرم الانتفاع بها . ويحل الانتفاع بما جاورها ، الا أنه قد ثبت بالاجماع أن الميتة نجسة

الفصل الثانى

فى تحريم الدم . وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ الشافعى رضى الله عنه حرم جميع الدماء سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح وقال أبو حنيفة : دم السمك ليس بمحرم ، أما الشافعى فانه تمسك بظاهر هذه الآية ، وهو قوله (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وهذا دم فوجب أن يحرم . وأبو حنيفة تمسك بقوله تعالى (قل لاأجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلاأن يكون ميتة أو دما مسفوحا) فصرح بأنه لم يجد شيئاً من المحرمات الا هذه الأمور . فالدم الذى لايكون مسفوحا ، وجب أن لايكون

محرما بمقتضى هذه الآية فاذن هذه الآية خاصة . وقوله (حرمت عليكم الميتةوالدم) عام، والخاص مقدم على العام . أجاب الشافعى رضى الله عنه بأن قوله (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما) ليس فيه دلالة على تحليل غير هذه الأشياء المذكورة فى هذه الآية . بل على أنه تعالى ما بين له إلا تحريم هذه الأشياء ، وهذا لا ينافى أن يبين له بعد ذلك تحريم ما عداها ، فلعل قوله تعالى (إنما حرم عليكم الميتة) نزلت بعد ذلك ، فكان ذلك بيانا لتحريم الدم سواء كان مفسوحا أو غير مسفوح ، إذا ثبت هذا وجب الحكم بحرمة جميع الدماء ونجاستها ، فتجب إزالة الدم عن اللحم ما أمكن ، وكذا فى السمك ، وأى دم وقع فى الماء والثوب ، فانه ينجس ذلك المورود

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى قوله عليه الصلاة والسلام «أحلت لنا ميتتان ودمان الطحال والكبد» هل يطلق اسم الدم عليهما فيكون استثناء صحيحا أم لا ؟ فمنهم من منع ذلك ، لأن الكبد يجرى مجرى اللحم ، وكذا الطحال ، وإنما يوصفان بذلك تشبيها ، ومنهم من يقول هو كالدم الجامد ويستدل عليه بالحديث

الفصل الثالث

فى الخنزير . وفيـــه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أجمعت الأمة على أن الخنزير بجميع أجزائه محرم ، وإنما ذكر الله تعالى لحمه ، لأن معظم الانتفاع متعلق به ، وهو كقوله (إذا نودى للصلاة من يوم الجمعةفاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع) فخص البيع بالنهى لما كان هو أعظم المهمات عندهم ، أما شعر الخنزيرفغير داخل فى الظاهر وان أجمعوا على تحريمه وتنجيسه . واختلفوا فى أنه هل يجوز الانتفاع به للخرز ، فقال أبو حنيفة ومحمد : يجوز . وقال الشافعى رحمه الله : لا يجوز . وقال أبو يوسف : أكره الخرز به . وروى عنه الاباحة . حجة أبى حنيفة ومحمد أنا نرى المسلمين يقرون الأساكفة على استعماله من غير نكير ظهر منهم . ولأن الحاجة ماسة اليه . وإذا قال الشافعى فى دم البراغيث : أنه لا ينجس الثوب لمشقة الاحتراز فهلا جاز مثله فى شعر الخنزير إذا خرز به ؟

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى خنزير الماء . قال ابن أبى ليلى ومالك والشافعى والأوزاعى : لا بأس بأكل شىء يكون فى البحر . وقال أبو حنيفة وأصحابه : لا يؤكل ؛ حجة الشافعى قوله تعالى (أحل لكم صيد البحر وطعامه) وحجة أبى حنيفة : أن هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى (حرمت

عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وقال الشافعى: الخنزير إذا أطلق فانه يتبادر الى الفهم خنزير البر لا خنزير البحر، كما أن اللحم إذا أطلق يتبادر الى الفهم لحم غير السمك لا لحم السمك بالاتفاق ولأن خنزير الماء لا يسمى خنزيرا على الاطلاق بل يسمى خنزير الماء

(المسألة الثالثة) للشافعى رضى الله عنه قولان: فى أنه هل يغسل الاناء من ولغ الخنزير سبعاً؟ أحدهما: نعم تشبيها له بالكلب. والثانى: لا لأن ذلك التشديد إنما كان فطما لهم عن مخالطة الكلاب وهم ما كانوا يخالطون الخنزير فظهر الفرق

الفصل الرابع

فى تحريم ما أهل به لغير الله

من الناس من زعم أن المراد بذلك ذبائح عبدة الأوثان الذين كانوا يذبحون لأوثانهم، كقوله تعالى (وما ذبح على النصب) وأجازوا ذبيحة النصرانى إذا سمى عليها باسم المسيح، وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبى وسعيد بن المسيب. وقال مالك والشافعى وأبو حنيفة وأصحابه لايحل ذلك والحجة فيه أنهم إذا ذبحوا على اسم المسيح فقد أهلوا به لغير الله، فوجب أن يحرم وروى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال: إذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا وإذا لم تسمعوهم فكلوا فان الله تعالى قد أحل ذبائحهم، وهو يعلم مايقولون. واحتج المخالف بوجوه: الأول: انه تعالى قال (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم) وهذا عام. الثانى: أنه تعالى قال (وماذبح على النصب) فدل على أن المراد بقوله (وما أهل به لغير الله) هو المراد بقوله (وما ذبح على النصب) الثالث: أن النصرانى إذا سمى الله تعالى وإنما يريد به المسيح فاذا كانت إرادته لذلك لم تمنع حل ذبيحته مع أنه يهل به لغير الله فكذلك ينبغى أن يكون حكمه إذا أظهر مايضمره عند ذكر الله وارادته المسيح

والجواب عن الأول: أن قوله (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم) عام، وقوله (وما أهل به لغير الله) خاص، والخاص مقدم على العام

وعن الثانى: أن قوله (وماذبح على النصب) لايقتضى تخصيص قوله (وما أهل به لغير الله) لأنهما آيتان متباينتان ولا مساواة بينهما

وعن الثالث: أنا انما كلفنا بالظاهر لا بالباطن، فاذا ذبحه على اسم الله وجب أن يحل، ولا سبيل لنا إلى الباطن.

الفصـــل الخامس

القائلون بأن كلمة «انمـا» للحصر اتفقوا على أن ظاهر الآية يقتضى أن لايحرم سوى هـذه الأشياء لـكنا نعلم أن فى الشرع أشياء أخر سواها من المحرمات فتصير كلمة «انمـا» متروكة الظاهر فى العمل ، ومن قال انها لاتفيد الحصر فالاشكال زائل

الفصـــل السادس
فى المضطر

وفيـــه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : قوله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) معناه أن من كان مضطراً ولا يكون موصوفا بصفة البغى ، ولا بصفة العدوان البتة فأكل ، فلا إثم عليه . وقال أبو حنيفة معناه فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد فى الأكل ، فلا إثم عليه ، فخصص صفة البغى والعدوان بالأكل ويتفرع على هذا الاختلاف أن العاصى بسفره هل يترخص أم لا ؟ فقال الشافعى رضى الله عنه لايترخص لأنه موصوف بالعدوان ، فلا يندرج تحت الآية ، وقال أبو حنيفة بل يترخص لأنه مضطر غير باغ ولا عاد فى الأكل فيندرج تحت الآية ، واحتج الشافعى على قوله بهذه الآية وبالمعقول ، أما الآية فهى أنه سبحانه وتعالى حرم هذه الأشياء على الكل بقوله (حرمت عليكم الميتة والدم) ثم أباحها للمضطر الذى يكون موصوفا بانه غير باغ ولا عاد ، والعاصى بسفره غير موصوف بهذه الصفة لأن قولنا : فلان ليس بمتعد نقيض لقولنا : فلان متعد ويكفى فى صدقه كونه متعديا فى أمر ما من الأمور سواء كان فى السفر ، أو فى الأكل ، أو فى غيرهما ، وإذا كان اسم المتعدى يصدق بكونه متعديا فى أمر ما أى أمر كان ، وجب أن يكون قولنا : فلان غير متعد لا يصدق إلا اذا لم يكن متعديا فى شىء من الأشياء البتة ، فاذن قولنا : غير باغ ولا عاد لايصدق إلا إذا انتفى عنه صفة التعدى من جميع الوجوه ، والعاصى بسفره متعد بسفره ، فلا يصدق عليه كونه غير عاد ، وإذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاؤه تحت الآية وهو قوله (حرمت عليكم الميتة والدم) أقصى ما فى الباب أن يقال : هذا يشكل بالعاصى فى سفره ، فانه يترخص مع أنه موصوف بالعدوان لـكنا نقول : انه عام دخله التخصيص فى هذه الصورة ، والفرق بين الصورتين أن الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية ، أما إذا لم

يكن السفر فى نفسه معصية لم تكن الاعانة عليه اعانة على المعصية ، فظهر الفرق ، واعلم أن القاضى وأبا بكر الرازى نقلا عن الشافعى أنه قال فى تفسير قوله (غير باغ ولا عاد) أى غير باغ على امام المسلمين ، ولا عاد بأن لا يكون سفره فى معصية ، ثم قالا : تفسير الآية غير باغ ولا عاد فى الاكل أولى مما ذكره الشافعى رضى الله عنه . وذلك لأن قوله (غير باغ ولا عاد) شرط ، والشرط بمنزلة الاستثناء فى أنه لا يستقل بنفسه ، فلا بد من تعلقه بمذكور ، وقد علمنا أنه لا مذكور إلا الأكل لأنا بينا أن معنى الآية : فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه . وإذا كان كذلك وجب أن يكون متعلقا بالاكل الذى هو فى حكم المذكور دون السفر الذى هو البتة غير مذكور

واعلم أن هذا الكلام ضعيف ، وذلك لانا بينا أن قوله (غير باغ ولا عاد) لا يصدق إلا إذا انتفى عنه البغى والعدوان فى كل الامور ، فيدخل فيه نفى العدوان بالسفر ضمنا ، ولا نقول : اللفظ يدل على التعيين وأما تخصيصه بالاكل فهو تخصيص من غير ضرورة ، فكان على خلاف الاصل . ثم الذى يدل على أنه لا يجوز صرفه إلى الاكل وجوه : أحدها : أن قوله (غير باغ ولا عاد) حال من الاضطرار . فلا بد وأن يكون وصف الاضطرار باقيا مع بقاء كونه غير باغ ولا عاد . فلو كان المراد بكونه غير باغ ولا عاد كونه كذلك فى الأكل . لاستحال أن يبقى وصف الاضطرار معه . لأنه حال الأكل لا يبقى وصف الاضطرار . وثانيها : أن الانسان ينفر بطبعه عن تناول الميتة والدم ، وما كان كذلك لم يكن هناك حاجة إلى النهى عنه . فصرف هذا الشرط إلى التعدى فى الأكل يخرج الكلام عن الفائدة . وثالثها : أن كونه غير باغ ولا عاد يفيد نفى ماهية البغى ونفى ماهية العدوان . وهذه الماهية إنما تنتفى عند انتفاء جميع أفرادها ، والعدوان فى الأكل أحد أفراد هذه الماهية ، وكذا العدوان فى السفر فرد آخر من أفرادها ، فاذن نفى العدوان يقتضى نفى العدوان من جميع هذه الجهات ، فكان تخصيصه بالاكل غير جائز ، وأما الشافعى رضى الله عنه فانه لا يخصصه بنفى العدوان فى السفر ، بل يحمله على ظاهره ، وهو نفى العدوان من جميع الوجوه ، وذلك يستلزم نفى العدوان فى السفر ، وحينئذ يتحقق مقصوده . ورابعها : أن الاحتمال الذى ذكرناه متأيد بآية أخرى وهى قوله تعالى (فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم) فبين فى هذه الآية أن المضطر انما يترخص إذا لم يكن متجانفاً لاثم ، وهو الذى قلناه من أن الآية تقتضى أن لا يكون موصوفا بالبغى والعدوان فى أمر من الأمور ، واحتج أبو حنيفة رضى الله عنه بوجوه : أحدها : قوله تعالى فى آية أخرى (وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم اليه) وهذا الشخص مضطر فوجب أن يترخص . وثانيها: قوله تعالى

(ولا تقتلوا أنفسكم ان الله كان بكم رحيما) وقال (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) والامتناع من الاكل سعى فى قتل النفس، والقاء للنفس فى التهلكة. فوجب أن يحرم. وثالثها: روى أنه عليه السلام رخص للمقيم يوما وليلة. وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها، ولم يفرق فيه بين العاصى والمطيع. ورابعها: أن العاصى بسفره إذا كان نائما فأشرف على غرق أو حرق. يجب على الحاضر الذى يكون فى الصلاة أن يقطع صلاته لانجائه من الغرق أو الحرق، فلأن يجب عليه فى هذه الصورة أن يسعى فى إنقاذ المهجة أولى. وخامسها: أن العاصى بسفره له أن يدفع أسباب الهلاك، كالفيل، والجمل الصؤل، والحية، والعقرب، بل يجب عليه، فكذا ههنا. وسادسها: أن العاصى بسفره إذا اضطر فلو أباح له رجل شيئا من ماله فانه يحل له ذلك بل يجب عليه. فكذا ههنا والجامع دفع الضرر عن النفس. وسابعها: أن المؤنة فى دفع ضرر الناس أعظم فى الوجوب من كل ما يدفع المرء من المضار عن نفسه، فكذلك يدفع ضرر الهلاك عن نفسه بهذا الأكل وان كان عاصيا. وثامنها: أن الضرورة تبيح تناول طعام الغير من دون الرضا، بل على سبيل القهر، وهذا التناول محرم لولا الاضطرار، فكذا ههنا

أجاب الشافعى عن التمسك بالعمومات بأن دليلنا النافى للترخص أخص من دلائلهم المرخصة، والخاص مقدم على العام، وعن الوجوه القياسية بأنه يمكنه الوصول إلى استباحة هذه الرخص بالتوبة، وإذا لم يتب فهو الجانى على نفسه، ثم عارض هذه الوجوه بوجه قوى وهو أن الرخصة اعانة على السفر، فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية وذلك محال، لان المعصية ممنوع منها والاعانة سعى فى تحصيلها، والجمع بينهما متناقض والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعى وأبو حنيفة وأصحابه: لا يأكل المضطر من الميتة إلا قدر ما يمسك رمقه وقال عبد الله بن الحسن العنبرى: يأكل منها ما يسد جوعه. وعن مالك: يأكل منها حتى يشبع ويتزود، فان وجد غنى عنها طرحها. والأقرب فى دلالة الآية ما ذكرناه أولا لأن سبب الرخصة إذا كان الالجاء فمتى ارتفع الالجاء ارتفعت الرخصة. كما لو وجد الحلال لم يجز له تناول الميتة لارتفاع الالجاء إلى أكلها لوجود الحلال. فكذلك إذا زال الاضطرار بأكل قدر منه، فالزائد محرم. ولا اعتبار فى ذلك بسد الجوعة على ما قاله العنبرى. لأن الجوعة فى الابتداء لا تبيح أكل الميتة إذا لم يخف ضرراً بتركه، فكذا ههنا، ويدل عليه أيضا أنه لو كان معه من الطعام مقدار ما إذا أكله أمسك رمقه لم يجز له أن يتناول الميتة. فاذا أكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجز له أن يأكل الميتة. فكذا إذا أكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر وجب أن

يحرم عليه الاكل بعد ذلك

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى المضطر إذا وجد كل ما يعد من المحرمات ، فالاكثرون من العلماء خيروه بين الكل لأن الميتة والدم ولحم الخنزير سواء فى التحريم والاضطرار ، فوجب أن يكون مخيرا فى الكل ، وهذا هو الأليق بظاهر هذه الآية ، وهو أولى من قول من أوجب أن يتناول الميتة دون لحم الخنزير ، ويعد لحم الخنزير أعظم شأنا فى التحريم

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى المضطر إلى الشرب إذا وجد خمرا ، أو من غص بلقمة ، فلم يجد ماء يسيغه ووجد الخمر ، فمنهم من أباحه بالقياس على هذه الصورة ، فان الله تعالى إنما أباح هذه المحرمات ابقاء للنفس ودفعا للهلاك عنها ، فكذلك فى هذه الصورة وهذا هو الاقرب إلى الظاهر ، والقياس وهو قول سعيد بن جبير وأبى حنيفة ، وقال الشافعى رضى الله عنه : لايشرب لانه يزيده عطشا وجوعا ويذهب عقله ، وأجيب عنه بأن قوله : لايزيده إلاعطشا وجوعا مكابرة وقوله: يزيل العقل فكلامنا فى القليل الذى لا يكون كذلك

﴿المسألة الخامسة﴾ اختلفوا إذا كانت الميتة يحتاج إلى تناولها للعلاج ،امابانفرادها أو بوقوعها فى بعض الادوية المركبة ، فأباحه بعضهم للنص والمعنى ، أما النص فهو أنه أباح للعرنيين شرب أبوال الابل وألبانها للتداوى ، وأما المعنى فمن وجوه : الاول : أن الترياق الذى جعل فيه لحوم الافاعى مستطاب ، فوجب أن يحل لقوله تعالى (أحل لكم الطيبات) غاية مافى الباب أن هذا العموم مخصوص ، ولكن لا يقدح فى كونه حجة . الثانى : أن أبا حنيفة لما عفا عن قدر الدرهم من النجاسة لأجل الحاجة ، والشافعى عفا عن دم البراغيث للحاجة ، فلم لا يحكمان بالعفو فى هذه الصورة للحاجة . الثالث : أنه تعالى أباح أكل الميتة لمصلحة النفس ، فكذا ههنا ومن الناس من حرمه واحتج بقوله عليه السلام «ان الله تعالى لم يجعل شفاء أمتى فيما حرم عليهم» وأجاب الاولون بأن التمسك بهذا الخبر إنما يتم لو ثبت أنه يحرم عليه تناوله ، والنزاع ليس إلا فيه

﴿المسألة السادسة﴾ اختلفوا فى التداوى بالخمر . واعلم أن الحاجة إلى ذلك التداوى ان انتهت إلى حد الضرورة فقد تقدم حكمه فى المسألة الرابعة ، فان لم تنته إلى حد الضرورة فقد تقدم حكمه فى المسألة الخامسة

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «١٧٤»

الحكم الثانى

قوله تعالى ﴿ ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمناً قليلا أولئك ما يأكلون فى بطونهم إلا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم﴾

اعلم أن فى قوله (ان الذين يكتمون) مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : نزلت هذه الآية فى رؤساء اليهود : كعب بن الأشرف ، وكعب بن أسد ، ومالك بن الصيف ، وحيي بن أخطب ، وأبى ياسر بن أخطب . كانوا يأخذون من أتباعهم الهدايا ، فلما بعث محمد عليه السلام خافوا انقطاع تلك المنافع ، فكتموا أمر محمد عليه السلام وأمر شرائعه فنزلت هذه الآية

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أنهم أى شىء كانوا يكتمون ؟ فقيل : كانوا يكتمون صفة محمد صلى الله عليه وسلم ، ونعته والبشارة به . وهو قول ابن عباس وقتادة والسدى والأصم وأبى مسلم وقال الحسن : كتموا الاحكام وهو قوله تعالى (إن كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله)

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى كيفية الكتمان . فالمروى عن ابن عباس : أنهم كانوا محرفين يحرفون التوراة والانجيل ، وعند المتكلمين هذا ممتنع ، لأنهما كانا كتابين بلغا فى الشهرة والتواتر الى حيث يتعذر ذلك فيهما ، بل كانوا يكتمون التأويل . لانه قد كان فيهم من يعرف الآيات الدالة على نبوة محمد عليه السلام . وكانوا يذكرون لها تأويلات باطلة . ويصرفونها عن محاملها الصحيحة الدالة على نبوة محمد عليه السلام . فهذا هو المراد من الكتمان . فيصير المعنى : ان الذين يكتمون معانى ما أنزل الله من الكتاب

أما قوله تعالى ﴿ويشترون به ثمنا قليلا﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الاولى﴾ الكناية فى «به» يجوز أن تعود الى الكتمان ، والفعل يدل على المصدر ويحتمل أن تكون عائدة الى ما أنزل الله ، ويحتمل أن تكون عائدة الى المكتوم

﴿المسألة الثانية﴾ معنى قوله (ويشترون به ثمناً قليلا) كقوله (ولا تشتروا بآياتى ثمناً قليلا) وقد مر ذلك وبالجلة فكان غرضهم من ذلك الكتمان : أخذ الاموال بسبب ذلك فهذا هو المراد من اشترائهم بذلك ثمنا قليلا

﴿المسألة الثالثة﴾ إنما سماه قليلا إما لأنه فى نفسه قليل ، واما لأنه بالاضافة الى ما فيه من الضرر العظيم قليل

﴿المسألة الرابعة﴾ من الناس من قال : كان غرضهم من ذلك الكتمان أخذ الاموال من عوامهم وأتباعهم ، وقال آخرون : بل كان غرضهم من ذلك أخذهم الأموال من كبرائهم وأغنيائهم الذين كانوا ناصرين لذلك المذهب ، وليس فى الظاهر أكثر من اشترائهم بذلك الكتمان الثمن القليل ، وليس فيه بيان من طمعوا فيه وأخذوا منه ، فالكلام مجمل وإنما يتوجه الطمع فى ذلك إلى من يجتمع إليه الجهل ، وقلة المعرفة المتمكن من المال والشح على المألوف فى الدين فينزل عليه مايلتمس منه فهذا هو معلوم بالعادة ، واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم ذكر الوعيد على ذلك من وجوه : أولها : قوله (تعالى أولئك ما يأكلون فى بطونهم إلا النار) . وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قال بعضهم : ذكر البطن ههنا زيادة بيان لأنه يقال أكل فلان المال إذا بذره وأفسده ، وقال آخرون : بل فيه فائدة ، فقوله (فى بطونهم) أى ملء بطونهم يقال أكل فلان فى بطنه ، وأكل فى بعض بطنه .

﴿المسألة الثانية﴾ قيل : إن أكلهم فى الدنيا وإن كان طيباً فى الحال فعاقبته النار ، فوصف بذلك كقوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم ناراً) عن الحسن ، والربيع وجماعة من أهل العلم ، وذلك لأنه لما أكل مايوجب النار فكأنه أكل النار ، كما روى فى حديث آخر «الشارب من آنية الذهب والفضة إنما يجرجر فى بطنه نار جهنم» وقوله (إنى أرانى أعصر خمراً) أى عنباً فسماه باسم مايؤول إليه ، وقيل : انهم فى الآخرة يأكلون النار لأكلهم فى الدنيا الحرام . عن الأصم . وثانيها : قوله تعالى (ولا يكلمهم الله) فظاهره : أنه لا يكلمهم أصلا ، لكنه لما أورده مورد الوعيد فهم منه مايجرى مجرى العقوبة لهم . وذكروا فيه ثلاثة أوجه : الأول : أنه قد دلت الدلائل على أنه سبحانه وتعالى يكلمهم . وذلك قوله (فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون)

أُولٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ «١٧٥»

وقوله (فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين) فعرفنا أنه يسأل كل واحد من المكلفين، والسؤال لا يكون إلا بكلام. فقالوا: وجب أن يكون المراد من الآية أنه تعالى لا يكلمهم بتحية وسلام، وإنما يكلمهم بما يعظم عنده من الغم والحسرة من المناقشة والمساءلة وبقوله (اخسؤا فيها ولا تكلمون) الثانى: أنه تعالى لا يكلمهم أصلا، وأما قوله تعالى (فوربك لنسألنهم أجمعين) فالسؤال إنما يكون من الملائكة بأمره تعالى، وإنما كان عدم تكليمهم يوم القيامة مذكوراً فى معرض التهديد لأن يوم القيامة هو اليوم الذى يكلم الله تعالى فيه كل الخلائق بلا واسطة فيظهر عند كلامه السرور فى أوليائه، وضده فى أعدائه، ويتميز أهل الجنة بذلك من أهل النار، فلا جرم كان ذلك من أعظم الوعيد. الثالث، أن قوله (ولا يكلمهم) استعارة عن الغضب لأن عادة الملوك أنهم عند الغضب يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه، كما أنهم عند الرضا يقبلون عليه بالوجه والحديث. وثالثها: قوله (ولا يزكيهم) وفيه وجوه: الأول: لا ينسبهم الى التزكية ولا يثنى عليهم، الثانى: لا يقبل أعمالهم كما يقبل أعمال الأزكياء. الثالث: لا ينزلهم منازل الأزكياء. ورابعها: قوله (ولهم عذاب أليم) واعلم أن الفعيل قد يكون بمعنى الفاعل، كالسميع بمعنى السامع، والعليم بمعنى العالم وقد يكون بمعنى المفعول، كالجريح والقتيل، بمعنى المجروح والمقتول، وقد يكون بمعنى المفعل كالبصير بمعنى المبصر، والأليم بمعنى المؤلم

واعلم أن هذه الآية مشتملة على مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ أن علماء الأصول قالوا: العقاب هو المضرة الخالصة المقرونة بالاهانة فقوله (ولا يكلمهم الله ولا يزكيهم) إشارة الى الاهانة والاستخفاف. وقوله (ولهم عذاب أليم) إشارة الى المضرة، وقدم الاهانة على المضرة تنبيها على أن الاهانة أشق وأصعب

﴿المسألة الثانية﴾ دلت الآية على تحريم الكتمان لكل علم فى باب الدين يجب إظهاره

﴿المسألة الثالثة﴾ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فالآية وان نزلت فى اليهود، لكنها عامة فى حق كل من كتم شيئاً من باب الدين يجب إظهاره، فتصلح لان يتمسك بها القاطعون بوعيد أصحاب الكبائر والله أعلم

قوله تعالى ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما أصبرهم على النار﴾ اعلم أنه تعالى لما وصف علماء اليهود بكتمان الحق ، وعظم فى الوعيد عليه ، وصف ذلك الجرم ليعلم أن ذلك العقاب إنما عظم لهذا الجرم العظيم . واعلم أن الفعل اما أن يعتبر حاله فى الدنيا ، أو فى الآخرة ، أما فى الدنيا فأحسن الأشياء الاهتداء والعلم ، وأقبح الأشياء الضلال والجهل ، فلما تركوا الهدى والعلم فى الدنيا ، ورضوا بالضلال والجهل ، فلا شك أنهم فى نهاية الخيانة فى الدنيا ، وأما فى الآخرة فأحسن الأشياء المغفرة ، وأخسرها العذاب ، فلما تركوا المغفرة ورضوا بالعذاب ، فلا شك أنهم فى نهاية الخسارة فى الآخرة ، وإذا كانت صفتهم على ما ذكرناه ، كانوا لامحالة أعظم الناس خسارا فى الدنيا وفى الآخرة ، وإنما حكم تعالى عليهم بأنهم اشتروا العذاب بالمغفرة . لأنهم لما كانوا عالمين بما هو الحق . وكانوا عالمين بأن فى إظهاره وإزالة الشبهة عنه أعظم الثواب ، وفى إخفائه وإلقاء الشبهة فيه أعظم العقاب ، فلما أقدموا على إخفاء ذلك الحق كانوا بائعين للمغفرة بالعذاب لا محالة

أما قوله ﴿فما أصبرهم على النار﴾ ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن فى هذه اللفظة قولان : أحدهما : أن «ما» فى هذه الآية استفهام بمعنى التوبيخ معناه : ما الذى أصبرهم ، وأى شىء صبرهم على النار حتى تركوا الحق ، واتبعوا الباطل ؟ وهذا قول عطاء ، وابن زيد ، وقال ابن الانبارى : وقد يكون أصبر بمعنى صبر ، وكثيراً مايكون أفعل بمعنى فعل نحو أكرم وكرم . وأخبر وخبر .

﴿القول الثانى﴾ أنه بمعنى التعجب وتقريره أن الراضى بموجب الشىء لابد وأن يكون راضيا بمعلوله ولازمه إذا علم ذلك اللزوم فلما أقدموا على مايوجب النار ، ويقتضى عذاب الله مع علمهم بذلك صاروا كالراضين بعذاب الله تعالى ، والصابرين عليه . فلهذا قال تعالى (فما أصبرهم على النار) وهو كما تقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان ماأصبرك على القيد والسجن إذا عرفت هذا ظهر أنه يجب حمل قوله (فما أصبرهم على النار) على حالهم فى الدنيا لأن ذلك وصف لهم فى حال التكليف ، وفى حال اشترائهم الضلالة بالهدى . وقال الأصم : المراد أنه إذا قيل لهم (اخسؤا فيها ولاتكلمون) فهم يسكتون ويصبرون على النار لليأس من الخلاص ، وهذا ضعيف لوجوه : أحدها : أن الله تعالى وصفهم بذلك فى الحال فصرفه إلى أنهم سيصيرون كذلك خلاف الظاهر . وثانيها : أن أهل النار قد يقع منهم الجزع والاستغاثة .

﴿المسألة الثانية﴾ فى حقيقة التعجب ، وفى الألفاظ الدالة عليه فى اللغة .

وههنا بحثان :

﴿البحث الأول﴾ فى التعجب : وهو استعظام الشىء مع خفاء سبب حصول عظم ذلك الشىء فما لم يوجد المعنيان لايحصل التعجب ، هذا هو الأصل . ثم قد تستعمل لفظة التعجب عند مجرد الاستعظام من غير خفاء السبب أو من غير أن يكون للعظمة سبب حصول ، ولهذا أنكر شريح قراءة من قرأ (بل عجبت ويسخرون) بضم التاء من عجبت . فانه رأى أن خفاء شىء ما على الله محال . قال النخعى : معنى التعجب فى حق الله تعالى مجرد الاستعظام ، وإن كان فى حق العباد لابد مع الاستعظام من خفاء السبب كما أنه يجوز إضافة السخرية والاستهزاء والمكر إلى الله تعالى ، لا بالمعنى الذى يضاف إلى العباد .

﴿البحث الثانى﴾ اعلم أن للتعجب صيغتين : إحداهما : ما أفعله . كقوله تعالى (فما أصبرهم على النار) والثانى : أفعل به . كقوله (أسمع بهم وأبصر)

﴿أما العبارة الأولى﴾ وهى قولهم ؛ ما أصبره . ففيها مذاهب

﴿القول الأول﴾ وهو اختيار البصريين أن «ما» اسم مبهم يرتفع بالابتداء ، وأحسن فعل وهو خبر المبتدا ، وزيدا مفعول ، وتقديره : شىء حسن زيدا . أى صيره حسنا

واعلم أن هذا القول عند الكوفيين فاسدا ، واحتجوا عليه بوجوه : الأول : أنه يصح أن يقال ما أكرم الله ، وما أعظمه ، وما أعلمه ، وكذا القول فى سائر صفاته ، ويستحيل أن يقال : شىء جعل الله كريما وعظيما وعالما ، لأن صفات الله سبحانه وتعالى واجبة لذاته

فان قيل : هذه اللفظة إذا أطلقت فيما يجوز عليه الحدوث كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه ، وإذا أطلقت على الله تعالى كان المراد منه أحد شطريه وهو الاستعظام فحسب

قلنا : إذا قلنا : ما أعظم الله . فكلمة «ما» ههنا ليست بمعنى شىء ، فلا تكون مبتدأ ، ولا يكون أعظم خبراً عنه ، فلا بد من صرفه إلى وجه آخر . وإذا كان كذلك ثبت أن تفسير هذه الآية بهذه الأشياء فى مقام التعجب غير صحيح

﴿الحجة الثانية﴾ أنه لو كان معنى قولنا : ما أحسن زيدا . شىء حسن زيدا ، لوجب أن يبقى معنى التعجب إذا صرحنا بهذا الكلام ، ومعلوم أنا إذا قلنا : شىء حسن زيدا فانه لا يبقى فيه معنى التعجب البتة ، بل كان ذلك كالهذيان ، فعلمنا أنه لا يجوز تفسير قولنا : ما أحسن زيدا بقولنا شىء حسن زيداً

﴿الحجة الثالثة﴾ أن الذى حسن زيدا والشمس والقمر والعالم ، هو الله سبحانه وتعالى ،ولا

يجوز التعبير عنه بما ، وإن جاز ذلك لكن التعبير عنه سبحانه بمن أولى ، فكان ينبغي أنا لو قلنا من أحسن زيدا. أن يبقى معنى التعجب ، ولما لم يبق علمنا فساد ماقالوه

﴿الحجة الرابعة﴾ أن على التفسير الذى قالوه لافرق بين قوله : ما أحسن زيدا وبين قوله : زيد ضرب عمرا فكما أن هذا ليس بتعجب وجب أن يكون الأول كذلك

﴿الحجة الخامسة﴾ أن كل صفة ثبتت للشيء فثبوتها له إما أن يكون له من نفسه أو من غيره فاذا كان المؤثر فى تلك الصفة نفسه أو غيره ، وعلى التقديرين فشيء صيره حسناً .اما أن يكون ذلك الشيء هو نفسه أو غيره . فاذن العلم بأن شيئاً صيره حسناً علم ضرورى ، والعلم بكونه متعجباً منه غير ضرورى ، فاذن لايجوز تفسير قولنا : ما أحسن زيدا . بقولنا شيء حسن زيدا

﴿الحجة السادسة﴾ أنهم قالوا : المبتدأ لايجوز أن يكون نكرة فكيف جعلوا ههنا أشد الأشياء تنكيراً مبتدأ ؟ وقالوا : لايجوز أن يقال : رجل كاتب لأن كل أحد يعلم أن فى الدنيا رجلا كاتباً فلا يكون هذا الكلام مفيدا ، وكذا كل أحد يعلم أن شيئاً ما هو الذى حسن زيداً فأى فائدة فى هـــذا الاخبار ؟

﴿الحجة السابعة﴾ دخول التصغير الذى هو من خاصية الأسماء فى قولك : ما أحسن زيدا . فان قيل : جواز دخول التصغير إنما كان لأن هذا الفعل قد لزم طريقة واحدة . فصار مشابها للاسم ، فأخذ خاصيته وهو التصغير

قلنا : لاشك أن للفعل ماهية وللتصغير ماهية،فهاتان الماهيتان : إما أن يكونا متنافيتين ،أو لا يكون متنافيتين فان كانتامتنافيتين استحال اجتماعهمافى كل المواضع . فحيث اجتمعاههنا علمنا أن هذا ليس بفعل ، وإن لم يكونا متنافيتين وجب صحة تطرق التصغير إلى كل الأفعال . ولما لم يكن كذلك علمنافساد هذا القسم .

﴿الحجة الثامنة﴾ تصحيح هذه اللفظة وإبطال إعلاله . فانك تقول فى التعجب : ماأقوم زيداً بتصحيح الواو كما تقول : زيد أقوم من عمرو . ولو كانت فعلا لكانت واوه ألفاً لفتحة ماقبلها ، ألاتراهم يقولون : أقام يقيم .

فان قيل : هذه اللفظة لما لزمت طريقة واحدة صارت بمنزلة الاسم ، وتمام التقرير أن الاعلال فى الأفعال ماكان لعلة كونها فعلا ولاالتصحيح فى الأسماء لعلة الاسمية . بل كان الاعلال فى الأفعال لطلب الخفة عند وجوب كثرة التصرف . وعدم الاعلال فى الأسماء لعدم التصرف ، وهذا الفعل بمنزلة الاسم فى علة التصحيح والامتناع من الاعلال

قلنا : لما كان الاعلال فى الأفعال لطلب الخفة . فكان ينبغى أن يجعل خفيفاً ثم يترك على خفته فان هذا أقرب إلى العقل .

﴿الحجة التاسعة﴾ أن قولك : أحسن لو كان فعلا . وقولك : زيداً مفعولا لجاز الفصل بينهما بالظرف ، فيقال : ماأحسن عندك زيداً ، وماأجمل اليوم عبدالله . والرواية الظاهرة أن ذلك غير جائز ، فبطل ماذهبتم إليه .

﴿الحجة العاشرة﴾ أن الأمر لو كان على ماذكرتم لكان ينبغى أن يجوز التعجب بكل فعل متعد مجرداً كان أو مزيداً ، ثلاثياً كان أو رباعيا ، وحيث لم يجز إلا من الثلاثى المجرد دل على فساد هذا القول ، واحتج البصريون على أن أحسن فى قولنا : ما أحسن زيداً فعل بوجوه : أولها : بأن أحسن فعل بالاتفاق فنحن على فعليته إلى قيام الدليل الصارف عنه . وثانيها : أن أحسن مفتوح الآخر ، ولو كان اسما لوجب أن يرتفع إذا كان خبرا لمبتدإ . وثالثها : الدليل على كونه فعلا اتصال الضمير المنصوب به ، وهو قولك : ماأحسنه .

والجواب عن الأول : أن أحسن كما أنه قد يكون فعلا . فهو أيضاً قد يكون اسما ، حين ما يكون كلمة تفضيل ، وأيضا فقد دللنا بالوجوه الكثيرة على أنه لا يجوز أن يكون فعلا وأنتم ما طلبتمونا إلا بالدلالة

والجواب عن الثانى : أنا سنذكر العلة فى لزوم الفتحة لآخر هذه الكلمة

والجواب عن الثالث : أنه منتقض بقولك : لعلى وليتنى والعجب أن الاستدلال بالتصغير على الاسمية أقوى من الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية ، فاذا تركتم ذلك الدليل القوى ، فبأن تتركوا هذا الضعيف أولى ، فهذا جملة الكلام فى هذا القول

﴿القول الثانى﴾ وهو اختيار الأخفش . قال : القياس أن يجعل المذكور بعد كلمة «ما» وهو قولك : أحسن صلة لما ، ويكون خبر «ما» مضمراً . وهذا أيضا ضعيف لأكثر الوجوه المذكورة منها أنك لو قلت : الذى أحسن زيداً ليس هو بكلام منتظم ، وقولك : ما أحسن زيداً . كلام منتظم وكذا القول فى بقية الوجوه

﴿القول الثالث﴾ وهو اختيار الفراء : أن كلمة «ما» للاستفهام وأفعل اسم ، وهو للتفضيل ، كقولك : زيد أحسن من عمرو . ومعناه أى شىء أحسن من زيد فهو استفهام تحته انكار أنه وجد شىء أحسن منه . كما يقول من أخبر عن علم انسان فأنكره غيره فيقول هذا المخبر : ومن أعلم من فلان ؟ اظهاراً منه بأن مايدعيه منازعه على خلاف الحق ، وأن لايمكنه إقامة الدليل عليه ويظهر

ذٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقّ وإنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِى الْكِتَابِ لَفِى شِقَاقٍ بَعِيدٍ «١٧٦»

عجزه فى ذلك عند مطالبتى اياه بالدليل ، ثم قولك أحسن وإن كان ينبغى أن يكون مرفوعا كما فى قولك : ما أحسن زيد إذا استفهمت عن أحسن عضو من أعضائه ، الا أنه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا ، فان هناك معنى قولك : ما أحسن زيد أى عضو من زيد أحسن، وفى هذا معناه أى شىء من الموجودات فى العالم أحسن من زيد ، وبينهما فرق كما ترى ، واختلاف الحركات موضوع للدلالة على اختلاف المعانى والنصب قولنا زيداً أيضا للفرق ، لأنه هناك خفض لأنه أضيف أحسن إليه ، ونصب هنا للفرق . وأيضا ففى كل تفضيل معنى الفعل ، وفى كل مافضل عليه غيره معنى المفعول ، فان معنى قولك : زيد أعلم من عمرو . أن زيدا جاوز عمرا فى العلم ،فجعل هذا المعنى معتبرا عند الحاجة إلى الفرق

﴿القول الرابع﴾ وهو أيضا قول بعض الكوفيين قال ان «ما» للاستفهام وأحسن فعل كما يقوله البصريون . معناه : أى شىء حسن زيدا . كأنك تستدل بكمال هذا الحسن على كمال فاعل هذا الحسن . ثم تقول : ان عقلى لايحيط بكنه كماله . فنسأل غيرك أن يشرح لك كماله. فهذا جملة ماقيل فى هذا الباب

وأما تحقيق الكلام فى أفعل به فسنذكره إن شاء الله فى قوله (أسمع بهم وأبصر)

قوله تعالى ﴿ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق وإن الذين اختلفوا فى الكتاب لفى شقاق بعيد﴾ اعلم أن فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى أن قوله (ذلك) إشارة إلى ماذا ؟ فذكروا وجهين .

الأول : أنه إشارة إلى ماتقدم من الوعيد . لأنه تعالى لما حكم على الذين يكتمون البينات بالوعيد الشديد . بين أن ذلك الوعيد على ذلك الكتمان إنما كان لأن الله نزل الكتاب بالحق فى صفة محمد صلى الله عليه وسلم . وأن هؤلاء اليهود والنصارى لأجل مشاقة الرسول يخفونه ويوقعون الشبهة فيه . فلا جرم استحقوا ذلك الوعيد الشديد ، ثم قد تقدم فى وعيدهم أمور : أحدها : أنهم اشتروا العذاب بالمغفرة . وثانيها : اشتروا الضلالة بالهدى . وثالثها : أن لهم عذاباً أليما . ورابعها : أن الله لايزكيهم . وخامسها : أن الله لايكلمهم فقوله (ذلك) يصلح أن يكون إشارة

إلى كل واحد من هذه الأشياء ، وأن يكون إشارة إلى مجموعها .

الثانى : أن (ذلك) إشارة إلى مايفعلونه من جراءتهم على الله فى مخالفتهم أمر الله ، وكتمانهم ماأنزل الله تعالى ، فبين تعالى أن ذلك إنما هو من أجل أن الله نزل الكتاب بالحق ، وقد نزل فيه أن هؤلاء الرؤساء من أهل الكتاب لايؤمنون ولا ينقادون ، ولا يكون منهم إلا الاصرار على الكفر ، كما قال (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لايؤمنون) .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (ذلك) يحتمل أن يكون فى محل الرفع ، أو فى محل النصب ، أما فى محل الرفع بأن يكون مبتدأ ، ولامحالة له خبر ، وفى ذلك الخبر وجهان : الأول : التقدير ذلك الوعيد معلوم لهم بسبب أن الله نزل الكتاب بالحق ، فبين فيه وعيد من فعل هذه الأشياء فكان هذا الوعيد معلوما لهم لامحالة . الثانى : التقدير : ذلك العذاب بسبب أن الله نزل الكتاب وكفروا به ، فيكون الباء فى محل الرفع بالخبرية ، وأما فى محل النصب فلأن التقدير : فعلنا ذلك بسبب أن الله نزل الكتاب بالحق وهم قد حرفوه .

﴿المسألة الثالثة﴾ المراد من الكتاب يحتمل أن يكون هو التوراة والانجيل المشتملين على بعث محمد صلى الله عليه وسلم . ويحتمل أن يكون هو القرآن ، فان كان الأول كان المعنى : وإن الذين اختلفوا فى تأويله وتحريفه، لفى شقاق بعيد . وإن كان الثانى كان المعنى وان الذين اختلفوا فى كونه حقا منزلا من عند الله لفى شقاق بعيد .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (بالحق) أى بالصدق ، وقيل ببيان الحق

وقوله تعالى ﴿وإن الذين اختلفوا فيه﴾ فيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ ان الذين اختلفوا قيل : هم الكفار أجمع اختلفوا فى القرآن ، والأقرب حمله على التوراة والانجيل اللذين ذكرت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم فيهما ، لأن القوم قد عرفوا ذلك وكتموه وحرفوا تأويله ، فاذا أورد تعالى ما يجرى مجرى العلة فى إنزال العقوبة بهم فالأقرب أن يكون المراد كتابهم الذى هو الأصل عندهم دون القرآن الذى إذا عرفوه فعلى وجه التبع لصحة كتابهم ، أما قوله (بالحق) فقيل : بالصدق . وقيل : ببيان الحق . وأماقوله (وان الذين اختلفوا فى الكتاب) فاعلم أنا وان قلنا : المراد من الكتاب هو القرآن . كان اختلافهم فيه أن بعضهم قال : انه كهانة . وآخرون قالوا : انه سحر . وثالث قال : رجز . ورابع قال : انه أساطير الأولين . وخامس قال : انه كلام منقول مختلق . وان قلنا : المراد من الكتاب التوراة والانجيل فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها : أحدها : أنهم مختلفون فى دلالة التوراة على نبوة المسيح ، فاليهود

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ

قالوا : انها دالة على القدح فى عيسى والنصارى قالوا انها دالة على نبوته . وثانيها : أن القوم اختلفوا فى تأويل الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فذكر كل واحد منهم له تأويلا آخر فاسدا لأن الشيء إذا لم يكن حقا واجب القبول بل كان متكلفا كان كل أحد يذكر شيئاً آخر على خلاف قول صاحبه ، فكان هذا هو الاختلاف . وثالثها : ما ذكره أبو مسلم فقال : قوله (اختلفوا) من باب افتعل الذى يكون مكان فعل . كما يقال : كسب واكتسب ، وعمل واعتمل ، وكتب واكتتب . وفعل وافتعل . ويكون معنى قوله (الذين اختلفوا فى الكتاب) الذين خلفوا فيه أى توارثوه وصاروا خلفاء فيه كقوله (فخلف من بعدهم خلف) وقوله (ان فى اختلاف الليل والنهار) أى كل واحد يأتى خلف الآخر ، وقوله (وهو الذى جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر) أى كل واحد منهما يخلف الآخر ، وفى الآية تأويل ثالث ، وهو أن يكون المراد بالكتاب جنس ما أنزل الله . والمراد بالذين اختلفوا فى الكتاب الذين اختلف قولهم فى الكتاب ، فقبلوا بعض كتب الله وردوا البعض ، وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله وهو التوراة والانجيل وردوا الباقى وهو القرآن

أما قوله ﴿لفى شقاق بعيد﴾ ففيه وجوه : أحدها : أن هؤلاء الذين يختلفون فى كيفية تحريف التوراة والانجيل لاجل عداوتك هم فيما بينهم فى شقاق بعيد ومنازعة شديدة ، فلا ينبغى أن تلتفت إلى اتفاقهم على العداوة فانه ليس فيما بينهم مؤالفة وموافقة . وثانيها : كانه تعالى يقول لمحمد: هؤلاء وان اختلفوا فيما بينهم ، فانهم كالمتفقين على عداوتك ، وغاية المشاقة لك . فلهذا خصهم الله بذلك الوعيد . وثالثها : أن هؤلاء الذين اتفقوا على أصل التحريف واختلفوا فى كيفية التحريف . فان كل واحد منهم يكذب صاحبه ويشاقه وينازعه ، واذا كان كذلك فقد اعترفوا بكذبهم بقولهم ، فلا يكون قدحهم فيك قادحا فيك البتة والله أعلم

الحكم الثالث

قوله تعالى ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن

بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ «١٧٧»

السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون ﴾

اعلم أن فى هذه الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اختلف العلماء فى أن هذا الخطاب عام أو خاص ، فقال بعضهم : أراد بقوله (ليس البر أهل الكتاب) لما شددوا فى الثبات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى : ليس البر هذه الطريقة ولكن البر من آمن بالله . وقال بعضهم : بل المراد مخاطبة المؤمنين لما ظنوا أنهم قد نالوا البغية بالتوجه إلى الكعبة من حيث كانوا يحبون ذلك ، فخوطبوا بهذا الكلام . وقال بعضهم : بل هو خطاب للكل ، لأن عند نسخ القبلة وتحويلها حصل من المؤمنين الاغتباط بهذه القبلة ، وحصل منهم التشدد فى تلك القبلة ، حتى ظنوا أنه الغرض الأكبر فى الدين فبعثهم الله تعالى بهذا الخطاب على استيفاء جميع العبادات والطاعات ، وبين أن البر ليس بأن تولوا وجوهكم شرقا وغربا . وإنما البر كيت وكيت ، وهذا أشبه بالظاهر إذ لا تخصيص فيه . فكأنه تعالى قال: ليس البر المطلوب هو أمر القبلة ، بل البر المطلوب هذه الخصال التى عدها

﴿ المسألة الثانية ﴾ الأكثرون على أن «ليس» فعل ومنهم من أنكره ، وزعم أنه حرف حجة من قال : انه فعل اتصال الضمائر بها التى لا تتصل إلا بالأفعال كقولك: لست ولسنا ولستم والقوم ليسوا قائمين ، وهذه الحجة منقوضة بقوله : انى وليتنى ولعل ، وحجة المنكرين أمور · أولها : أنها لو كانت فعلا لكانت ماضيا ، ولا يجوز أن تكون فعلا ماضياً ، فلا يجوز أن تكون فعلا ، بيان الملازمة أن كل من قال : انه فعل ، قال : انه فعل ماض ، وبيان أنه لا يجوز أن يكون فعلا ماضيا إتفاق الجمهور على أنه لنفى الحال ، ولو كان ماضياً لكان لنفى الماضى لا لنفى الحال . وثانيها : أنه

يدخل على الفعل فتقول : ليس يخرج زيد والفعل لا يدخل على الفعل عقلا ونقلا ، وقول من قال : ان «ليس» داخل على ضمير القصة والشأن ، وهذه الجملة تفسير لذلك الضمير . ضعيف ، فانه لو جاز ذلك جاز مثله فى «ما» وثالثها : أن الحرف ما يظهر معناه فى غيره ، وهذه الكلمة كذلك ، فانك لو قلت : ليس زيد لم يتم الكلام ، بل لابد وأن تقول ليس زيد قائما . ورابعها : أن «ليس» لو كان فعلا لكان «ما» فعلا ، وهذا باطل . فذاك باطل بيان الملازمة أن «ليس» لو كان فعلا لكان ذلك لدلالته على حصول معنى السلب مقرونا بزمان مخصوص وهو الحال ، وهذا المعنى قائم فى «ما» فوجب أن يكون «ما» فعلا فلما لم يكن هذا فعلا فكذا القول فى ذلك ، أو نذكر هذا المعنى بعبارة أخرى . فنقول : «ليس» كلمة جامدة وضعت لنفى الحال فأشبهت «ما» فى نفى الفعلية . وخامسها : انك تصل «ما» بالأفعال الماضية فتقول : ما أحسن زيد . ولا يجوز أن تصل «ما» بليس فلا تقول : ما ليس زيد يذكرك . وسادسها : أنه على غير أوزان الفعل ، لأن فعل غير موجود فى أبنية الفعل ، فكان فى القول بأنه فعل إثبات ماليس من أوزان الفعل

فان قيل : أصله ليس مثل صيد البعير إلا أنهم خففوه وألزموه التخفيف لأنه لا يتصرف للزومه حالة واحدة ، وإنما تختلف أبنية الأفعال لاختلاف الأوقات التى تدل عليها ، وجعلوا البناء الذى خصوه به ماضيا ، لأنه أخف الأبنية

قلنا : هذا كله خلاف الأصل ، فالأصل عدمه ولأن الأصل فى الفعل التصرف ، فلما منعوه التصرف كان من الواجب أن يبقوه على بنائه الأصلى لئلا يتوالى عليه النقصانات ، فأما أن يجعل منع التصرف الذى هو خلاف الأصل علة لتغير البناء الذى هو أيضاً خلاف الأصل فذاك فاسد جدا . وسابعها : ذكر القتيبي أنها كلمة مركبة من الحروف النافى الذى هو «لا» و «أيس» أى موجود قال ولذلك يقولون: أخرجه من الليسية الى الايسية أى من العدم الى الوجود . وأيسته أى وجدته وهذا نص فى الباب قال :وذكر الخليل أن «ليس» كلمة جحود معناها: لا أيس .فطرحت الهمزة استخفافا لكثرة ما يجرى فى الكلام والدليل عليه قول العرب : ائتنى به من حيث أيس وليس . ومعناه : من حيث هو ولاهو . وثامنها : الاستقراء دل على أن الفعل إنما يوضع لاثبات المصدر . وهذا إنما يفيد السلب أولا فلا يكون فعلا فان قيل : ينتقض قولكم بقوله: نفى زيداً وأعدمه

قلنا : قولك نفى زيداً مشتق من النفى ، فقولك نفى دل على حصول معنى النفى ، فكانت الصيغة الفعلية دالة على تحقق مصدرها ، فلم يكن السؤال واردا . وأما القائلون بأن «ليس» فعل . فقد تكلفوا فى الجواب عن الكلام الأول بأن «ليس» قد يجىء لنفى الماضى كقولهم : جاءنى القوم

ليس زيداً . وعن الثانى : أنه منقوض بقولهم : أخذ يفعل كذا . وعن الثالث : أنه منقوض بسائر الأفعال الناقصة . وعن الرابع : أن المشابهة من بعض الوجوه لاتقتضى المماثلة . وعن الخامس : أن ذلك إنما امتنع من قبل أن «ما» للحال «وليس» للماضى . فلا يمكن الجمع بينهما . وعن السادس : أن تغير البناء وإن كان على خلاف الأصل لكنه يجب المصير إليه ضرورة العمل بماذكرنا من الدليل : وعن السابع : أن الليسية اسم فلم قلتم أن ليس اسم ، وأما قوله : من حيث أيس وليس فلم قلتم أن المضاف إليه يجب كونه اسما ، وأما نص الكتب فممنوع منه بالدليل . وعن الثامن : أن «ليس» مشتق من الليسية فهى دالة على تقرير معنى الليسية ، فهذا مايمكن أن يقال فى هذه المسألة وإن كانت هذه الجوابات مختلفة ،

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ حمزة وحفص عن عاصم (ليس البر) بنصب الراء ، والباقون بالرفع ، قال الواحدى : وكلا القراءتين حسن لأن اسم «ليس» وخبرها اجتمعا فى التعريف فاستويا فى كون كل واحد منهما اسما ، والآخر خبرا ،وحجة من رفع (البر) أن اسم «ليس» مشبه بالفاعل، وخبرها بالمفعول ، والفاعل بأن يلى الفعل أولى من المفعول ، ومن نصب (البر) ذهب إلى أن بعض النحويين قال «ان» مع صلتها أولى أن تكون اسم «ليس» لشبهها بالمضمر فى أنها لاتوصف كما لا يوصف المضمر ، فكان ههنا اجتمع مضمر ومظهر . والأولى إذا اجتمعا أن يكون المضمر الاسم من حيث كان أذهب فى الاختصاص من المظهر ، وعلى هذا قرىء فى التنزيل قوله (فكان عاقبتهما أنهما فى النار) وقوله (وما كان جواب قومه إلا أن قالوا ، وماكان حجتهم إلا أن قالوا) والاختيار رفع البر لأنه روى عن ابن مسعود أنه قرأ (ليس البر بأن) والباء تدخل فى خبر ليس

﴿المسألة الرابعة﴾ البر اسم جامع للطاعات ، وأعمال الخير المقربة الى الله تعالى ، ومن هذا بر الوالدين ، قال تعالى (إن الأبرار لفى نعيم وإن الفجار لفى جحيم) فجعل البر ضد الفجور ، وقال (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) فجعل البر ضد الاثم ، فدل على أنه اسم عام لجميع مايؤجر عليه الانسان ، وأصله من الاتساع ومنه البر الذى هو خلاف البحر لاتساعه

﴿المسألة الخامسة﴾ قال القفال : قد قيل فى نزول هذه الآية أقوال ، والذى عندنا أنه أشار إلى السفهاء الذين طعنوا فى المسلمين وقالوا : ماولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها مع أن اليهود كانوا يستقبلون المغرب ، والنصارى كانوا يستقبلون المشرق ، فقال الله تعالى : ان صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب ، بل البر لايحصل إلا عند مجموع أمور . أحدها : الايمان بالله وأهل الكتاب أخلوا بذلك ، أما اليهود فلقولهم : بالتجسيم ولقولهم : بأن عزيراً ابن الله ، وأما

النصارى فلقولهم : المسيح ابن الله ، ولأن اليهود وصفوا الله تعالى بالبخل ، على ما حكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله (قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء) وثانيها : الايمان باليوم الآخر ، واليهود أخلوا بهذا الايمان ، حيث قالوا (وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى) وقالوا (لن تمسنا النار إلا أياما معدودة) والنصارى أنكروا المعاد الجسمانى ، وكل ذلك تكذيب باليوم الآخر وثالثها : الايمان بالملائكة ، واليهود أخلوا بذلك ، حيث أظهروا عداوة جبريل عليه السلام . ورابعها : الايمان بكتب الله ، واليهود والنصارى قد أخلوا بذلك ، لأن مع قيام الدلالة على أن القرآن كتاب الله ردوه ولم يقبلوه قال تعالى (وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) . وخامسها : الايمان بالنبيين ، واليهود أخلوا بذلك حيث قتلوا الأنبياء ، على ما قال تعالى (ويقتلون النبيين بغير الحق) وحيث طعنوا فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . وسادسها : بذل الأموال على وفق أمر الله سبحانه واليهود أخلوا بذلك لأنهم يلقون الشبهات لطلب المال القليل ، كما قال (واشتروا به ثمناً قليلا) وسابعها : إقامة الصلوات والزكوات ، واليهود كانوا يمنعون الناس منها . وثامنها : الوفاء بالعهد ، واليهود نقضوا العهد حيث قال (أوفوا بعهدى أوف بعهدكم) . وههنا سؤال : وهو أنه تعالى ، نفى أن يكون التوجه إلى القبلة براً ثم حكم بأن البر مجموع أمور أحدها الصلاة ولا بد فيها من الاستقبال ، فيلزم التناقض ولأجل هذا السؤال ، اختلف المفسرون على أقوال . الأول : أن قوله (ليس البر) نفى لكمال البر ، وليس نفياً لأصله ، كأنه قال ليس البر كله هو هذا ، فان البر اسم لمجموع الخصال الحميدة ، واستقبال القبلة واحد منها ، فلا يكون ذلك تمام البر . الثانى : أن يكون هذا نفياً لأصل كونه برا . لأن استقبالهم للمشرق والمغرب ، كان خطأ فى وقت النفى ، حين مانسخ الله تعالى ذلك ، بل كان ذلك إثما وفجورا لأنه عمل بمنسوخ قد نهى الله عنه ، وما يكون كذلك فانه لا يعد فى البر . الثالث : أن استقبال القبلة لا يكون براً إذا لم يقارنه معرفة الله . وإنما يكون برا إذا أتى به مع الايمان ، وسائر الشرائط ، كما أن السجدة لا تكون من أفعال البر ، إلا إذا أتى بها مع الايمان بالله ورسوله ، فأما إذا أتى بها بدون هذا الشرط ، فانها لا تكون من أفعال البر ، روى أنه لما حولت القبلة ، كثر الخوض فى نسخها ، وصار كأنه لا يراعى بطاعة الله إلا الاستقبال ، فانزل الله تعالى هذه الآية كأنه تعالى قال ماهذا الخوض الشديد فى أمر القبلة ، مع الاعراض عن كل أركان الدين

﴿المسألة السادسة﴾ قوله (ولكن البر من آمن بالله) فيه حذف وفى كيفيته وجوه : أحدها : ولكن البربر من آمن بالله ، فحذف المضاف وهو كثير فى الكلام كقوله (وأشربوا فى قلوبهم

العجل) أى حب العجل ، ويقولون:الجود حاتم ، والشعر زهير ، والشجاعة عنترة ، وهذا اختيار الفراء ، والزجاج ، وقطرب ، قال أبو على : ومثل هذه الآية قوله (أجعلتم سقاية الحاج) ثم قال (كمن آمن) وتقديره ، أجعلتم أهل سقاية الحاج كمن آمن ، أو أجعلتم سقاية الحاج كايمان من آمن ليقع التمثيل بين مصدرين أو بين فاعلين ، إذ لا يقع التمثيل بين مصدر وفاعل ، وثانيها : قال أبو عبيدة البر ههنا بمعنى البار كقوله (والعاقبة للتقوى) أى للمتقين ومنه قوله (ان أصبح ماؤكم غورا) أى غائرا ، وقالت الخنساء :

فانما هى إقبال وإدبار

أى مقبلة ومدبرة معاً . وثالثها : أن معناه ولكن ذا البر ، فحذف كقولهم هم درجات عند الله أى ذووا درجات عن الزجاج . ورابعها : التقدير ولكن البر يحصل بالايمان وكذا عن المفضل

واعلم أن الوجه الأول أقرب إلى مقصود الكلام فيكون معناه : ولكن البر الذى هو كل البر الذى يؤدى الى الثواب العظيم ، بر من آمن بالله ، وعن المبرد : لو كنت ممن يقرأ القرآن بقراءته ، لقرأت ولكن البر بفتح الباء . وقرأ نافع وابن عامر (ولكن) مخففة (البر) بالرفع ، والباقون (لكن) مشددة (البر) بالنصب .

﴿المسألة السابعة﴾ اعلم أن الله تعالى اعتبر فى تحقق ماهية البر أمورا : الأول : الايمان بأمور خمسة : أولها : الايمان بالله ، ولن يحصل العلم بالله إلا عند العلم بذاته المخصوصة ، والعلم بما يجب ويجوز ويستحيل عليه ، ولن يحصل العلم بهذه الأمور ، إلا عند العلم بالدلائل الدالة عليها فيدخل فيه العلم بحدوث العالم والعلم ، بالأصول التى عليها يتفرع حدوث العالم ويدخل فى العلم ، بما يجب له من الصفات العلم بوجوده وقدمه وبقائه ، وكونه عالما بكل المعلومات ، قادرا على كل الممكنات حيا مريدا سميعا بصيرا متكلما ، ويدخل فى العلم بما يستحيل عليه العلم ، بكونه منزها عن الحالية والمحلية والتحيز والعرضية . ويدخل فى العلم بما يجوز عليه اقتداره على الخلق والايجاد وبعثة الرسل . وثانيها : الايمان باليوم الآخر . وهذا الايمان مفرع على الأول ، لأنا ما لم نعلم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ، ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا أن نعلم صحة الحشر والنشر . وثالثها : الايمان بالملائكة . ورابعها : الايمان بالكتب . وخامسها : الايمان بالرسل وههنا سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ انه لاطريق لنا إلى العلم بوجود الملائكة ، ولا إلى العلم بصدق الكتب ،

إلا بواسطة صدق الرسل ، فاذا كان قول الرسل كالأصل فى معرفة الملائكة والكتب ، فلم قدم الملائكة والكتب فى الذكر على الرسل

الجواب : أن الأمر وإن كان كما ذكرتموه فى عقولنا وأفكارنا ، الا أن ترتيب الوجود على العكس من ذلك ، لأن الملك يوجد أولا ، ثم يحصل بواسطة تبليغه نزول الكتب، ثم يصل ذلك الكتاب إلى الرسول . فالمراعى فى هذه الآية ترتيب الوجود الخارجى ، لا ترتيب الاعتبار الذهنى

﴿السؤال الثانى﴾ لم خص الايمان بهذه الأمور الخمسة

الجواب : لأنه دخل تحتها كل مايلزم أن يصدق به ، فقد دخل تحت الايمان بالله : معرفته بتوحيده وعدله وحكمته ، ودخل تحت اليوم الآخر: المعرفة بما يلزم من أحكام الثواب والعقاب والمعاد ، إلى سائر مايتصل بذلك ، ودخل تحت الملائكة مايتصل بأدائهم الرسالة إلى النبى صلى الله عليه وسلم ليؤديها الينا إلى غير ذلك مما يجب أن يعلم من أحوال الملائكة ، ودخل تحت الكتاب القرآن ، وجميع ما أنزل الله على أنبيائه ، ودخل تحت النبيين الايمان بنبوتهم ، وصحة شرائعهم ، فثبت أنه لم يبق شىء مما يجب الايمان به إلا دخل تحت هذه الآية . وتقرير آخر: وهو أن للمكلف مبدأ ووسطاً ونهاية . ومعرفة المبدأ والمنتهى هو المقصود بالذات ، وهو المراد بالايمان بالله واليوم الآخر . وأما معرفة مصالح الوسط فلا تتم إلا بالرسالة وهى لاتتم إلا بأمور ثلاثة الملائكة الآتين بالوحى ونفس ذلك الوحى وهو الكتاب والموحى اليه وهى الرسول

﴿السؤال الثالث﴾ لم قدم هذا الايمان على أفعال الجوارح . وهو إيتاء المال والصلاة ، والزكاة

الجواب : للتنبيه على أن أعمال القلوب أشرف عند الله من أعمال الجوارح . الأمر الثانى :من الأمور المعتبرة فى تحقق مسمى البر قوله (وآتى المال على حبه) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى أن الضمير فى قوله (على حبه) إلى ماذا يرجع ؟ وذكروا فيه وجوها : الأول : وهو قول الأكثرين أنه راجع إلى المال ، والتقدير: وآتى المال على حب المال . قال ابن عباس وابن مسعود ، وهو أن تؤتيه وأنت صحيح شحيح ، تأمل الغنى ، وتخشى الفقر ، ولاتمهل حتى إذا بلغت الحلقوم ، قلت : لفلان كذا ولفلان كذا . وهذا التأويل يدل على أن الصدقة حال الصحة أفضل منها عند القرب من الموت . والعقل يدل على ذلك أيضاً من وجوه أحدها : أن عند الصحة يحصل ظن الحاجة إلى المال وعند ظن قرب الموت يحصل ظن الاستغناء

عن المـال ، وبذل الشيء عند الاحتياج اليه أدل على الطاعة من بذله عند الاستغناء عنه على ما قال (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) وثانيها : أن اعطاءه حال الصحة أدل على كونه متيقناً بالوعد والوعيد ، من إعطائه حال المرض والموت . وثالثها : أن اعطاءه حال الصحة أشق ، فيكون أكثر ثواباً قياساً على مايبذله الفقير من جهد المقل ، فانه يزيد ثوابه على ما يبذله الغنى ورابعها : أن من كان ماله على شرف الزوال ، فوهبه من أحد ، مع العلم بأنه لو لم يهبه منه لضاع ، فان هذه الهبة لاتكون مساوية لما إذا لم يكن خائفا من ضياع المـال ، ثم انه وهبه منه طائعاً ، وراغبا ، فكذا ههنا : وخامسها : أنه متأيد بقوله تعالى (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مماتحبون)وقوله (ويطعمون الطعام على حبه) أى على حب الطعام ، وعن أبى الدرداء أنه صلى الله عليه وسلم قال «مثل الذى تصدق عند الموت مثل الذى يهدى بعد ما شبع»

﴿القول الثانى﴾ أن الضمير يرجع إلى الايتاء ، كأنه قيل: يعطى ويحب الاعطاء رغبة فى ثواب الله . الثالث : أن الضمير عائد على اسم الله تعالى ، يعنى يعطون المـال على حب الله أى على طلب مرضاته

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى المراد من هذا الايتاء ، فقال قوم : إنها الزكاة ، وهذا ضعيف وذلك لأنه تعالى عطف الزكاة عليه بقوله (وأقام الصلاة وآتى الزكاة) ومن حق المعطوف والمعطوف عليه أن يتغايرا ، فثبت أن المراد به غير الزكاة ، ثم انه لايخلو إما أن يكون من التطوعات أو من الواجبات ، لاجائز أن يكون من التطوعات لأنه تعالى قال فى آخر الآية (أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون) وقف التقوى عليه ، ولو كان ذلك ندباً لما وقف التقوى عليه ، فثبت أن هذا الايتاء ، وإن كان غير الزكاة إلا أنه من الواجبات ، ثم فيه قولان : الأول : أنه عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل إطعام المضطر ، ومما يدل على تحقق هذا الوجوب النص والمعقول . أما النص : فقوله عليه الصلاة والسلام «لايؤمن بالله واليوم الآخر من بات شبعاناً وجاره طاو إلى جنبه» وروى عن فاطمة بنت قيس : إن فى المـال حقاً سوى الزكاة . ثم تلت (وآتى المـال على حبه) وحكى عن الشعبى أنه سئل عمن له مال فأدى زكاته فهل عليه شيء سواه؟ فقال : نعم يصل القرابة ، ويعطى السائل ، ثم تلا هذه الآية . وأما العقل فانه لاخلاف أنه إذا انتهت الحاجة إلى الضرورة ، وجب على الناس أن يعطوه مقدار دفع الضرورة وإن لم تكن الزكاة واجبة عليهم ، ولو امتنعوا من الاعطاء جاز الأخذ منهم قهراً ، فهذا يدل على أن هذا الايتاء واجب . واحتج من طعن فى هذا القول بما روى عن على رضى الله عنه أنه قال : إن

الزكاة نسخت كل حق .

والجواب من وجوه : الأول : أنه معارض بماروى أنه عليه الصلاة والسلام قال «فى المال حقوق سوى الزكاة» وقول الرسول أولى من قول علي . الثانى : أجمعت الأمة على أنه إذا حضر المضطر فانه يجب أن يدفع إليه مايدفع الضرورة ، وإن كان قد أدى الزكاة بالكمال . الثالث : المراد أن الزكاة نسخت الحقوق المقدرة ، أما الذى لا يكون مقدراً فانه غير منسوخ بدليل أنه يلزم التصدق عند الضرورة ، و يلزم النفقة على الأقارب ، وعلى المملوك ، وذلك غير مقدر . فان قيل : هب أنه صح هذا التأويل لكن ما الحكمة فى هذا الترتيب؟ قلنا فيه وجوه : أحدها : أنه تعالى قدم الأولى فالأولى لأن الفقير إذا كان قريباً فهو أولى بالصدقة من غيره من حيث انه يكون ذلك جامعاً بين الصلة والصدقة ، ولأن القرابة من أوكد الوجوه فى صرف المال اليه ، ولذلك يستحق به الارث ويحجر بسببه على المالك فى الوصية ، حتى لا يتمكن من الوصية إلا فى الثلث ، ولذلك كانت الوصية للأقارب من الواجبات على ماقال (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت) الآية ، وإن كانت تلك الوصية قد صارت منسوخة إلا عند بعضهم فلهذه الوجوه قدم ذا القربى ، ثم أتبعه تعالى باليتامى ، لأن الصغير الفقير الذى لا والد له ولا كاسب فهو منقطع الحيلة من كل الوجوه . ثم أتبعهم تعالى بذكر المساكين لأن الحاجة قد تشتد بهم . ثم ذكر ابن السبيل إذ قد تشتد حاجته عند اشتداد رغبته إلى أهله . ثم ذكر السائلين وفى الرقاب ، لأن حاجتهم دون حاجة من تقدم ذكره . وثانيها . أن معرفة المرء بشدة حاجة هذه الفرق تقوى و تضعف ، فرتب تعالى ذكر هذه الفرق على هذا الوجه لأن علمه بشدة حاجة من يقرب اليه أقرب ، ثم بحاجة الايتام ، ثم بحاجة المساكين ، ثم على هذا النسق . وثالثها: أن ذا القربى مسكين . وله صفة زائدة تخصه لأن شدة الحاجة فيه تغمه و تؤذى قلبه ، ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير . فلذلك بدأ الله تعالى بذى القربى ، ثم باليتامى ، وأخر المساكين ، لأن الغم الحاصل بسبب عجز الصغار عن الطعام والشراب أشد من الغم الحاصل بسبب عجز الكبار عن تحصيلهما . فأما ابن السبيل فقد يكون غنياً ، وقد تشتد حاجته فى الوقت . والسائل قد يكون غنياً ويظهر شدة الحاجة وأخر المكاتب لأن إزالة الرق ليست فى محل الحاجة الشديدة .

﴿ القول الثانى ﴾ أن المراد بايتاء المال ماروى أنه عليه الصلاة والسلام عند ذكره للابل قال : إن فيها حقاً ، هو إطراق فحلها . وإعارة ذلولها : وهذا بعيد لأن الحاجة إلى إطراق الفحل أمر لا يختص به ابن السبيل والسائل والمكاتب .

﴿ القول الثالث ﴾ أن إيتاء المال إلى هؤلاء كان واجباً ، ثم انه صار منسوخا بالزكاة ، وهذا أيضا ضعيف لأنه تعالى جمع فى هذه الآية بين هذا الايتاء وبين الزكاة .

﴿المسألة الثالثة﴾ أما ذوو القربى فمن الناس من حمل ذلك على المذكور فى آية النفل والغنيمة ، والأكثرون من المفسرين على ذوى القربى للمعطين ، وهو الصحيح لأنهم به أخص ، ونظيره قوله تعالى (ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولى القربى)

واعلم أن ذوى القربى هم الذين يقربون منه بولادة الأبوين أو بولادة الجدين ، فلا وجه لقصر ذلك على ذوى الرحم المحرم على ماحكى عن قوم لأن المحرمية حكم شرعى ، أما القرابة فهى لفظة لغوية موضوعة للقرابة فى النسب ، وإن كان من يختص بذلك يتفاضل ويتفاوت فى القرب والبعد ، أما اليتامى فى الناس من حمله على ذوى اليتامى ، قال : لأنه لايحسن من المتصدق أن يدفع المال إلى اليتيم الذى لايميز ولا يعرف وجوه منافعه ، فانه متى فعل ذلك يكون مخطئاً ، بل إذا كان اليتيم مراهقاً عارفاً بمواقع حظه ، وتكون الصدقة من باب مايؤكل ويلبس ، ولا يخفى على اليتيم وجه الانتفاع به جاز دفعها إليه ، هذا كله على قول من قال : اليتيم هو الذى لاأب له مع الصغر ، وعند أصحابنا هذا الاسم قد يقع على الصغير وعلى البالغ ، والحجة فيه قوله تعالى (وآتوا اليتامى أموالهم) ومعلوم أنهم لايؤتون المال إلا إذا بلغوا ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمى : يتيم أبى طالب . بعد بلوغه . فعلى هذا إن كان اليتيم بالغاً دفع المال اليه ، وإلا فيدفع إلى وليه ، وأما المساكين ففيه خلاف سنذكره إن شاء الله تعالى فى سورة التوبة ، والذى نقوله هنا : ان المساكين أهل الحاجة ، ثم هم ضربان منهم من يكف عن السؤال وهو المراد ههنا ، ومنهم من يسأل وينبسط وهو المراد بقوله (والسائلين) وإنما فرق تعالى بينهما من حيث يظهر على المسكين المسكنة مما يظهر من حاله ، وليس كذلك السائل لأنه بمسألته يعرف فقره وحاجته ، وأما ابن السبيل فروى عن مجاهد أنه المسافر ، وعن قتادة أنه الضيف ، لأنه إنما وصل إليك من السبيل ، والأول أشبه لأن السبيل اسم للطريق . وجعل المسافر ابناً له للزومه إياه . كما يقال لطير الماء : ابن الماء ويقال للرجل الذى أتت عليه السنون : ابن الأيام . وللشجعان : بنو الحرب . وللناس : بنو الزمان . قال ذو الرمة :

وردت عشاء والثريا كأنها ‏ ‏ على قمة الرأس ابن ماء محلق

وأما قوله ﴿والسائلين﴾ فعنى به الطالبين ، ومن جعل الآية فى غير الزكاة أدخل فى هذه الآية المسلم والكافر . روى الحسن بن على رضى الله عنهما أنه عليه الصلاة والسلام قال « للسائل حق ولو جاء على فرس» وقال تعالى (وفى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم)

أما قوله ﴿وفى الرقاب﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ (الرقاب) جمع الرقبة وهى مؤخر أصل العنق ، واشتقاقها من المراقبة ، وذلك أن مكانها من البدن مكان الرقيب المشرف على القوم ، ولهذا المعنى يقال : أعتق الله رقبته ولا يقال أعتق الله عنقه . لأنه لما سميت رقبة كأنها تراقب العذاب . ومن هذا يقال للتى لا يعيش ولدها : رقوب . لأجل مراعاتها موت ولدها .

﴿المسألة الثانية﴾ معنى الآية . ويؤتى المال فى عتق الرقاب . قال القفال : واختلف الناس فى الرقاب المذكورين فى آية الصدقات . فقال قائلون : انه يدخل فيه من يشتريه فيعتقه ، ومن يكون مكاتبا فيعينه على أداء كتابته . فهؤلاء أجازوا شراء الرقاب من الزكاة المفروضة . وقال قائلون : لا يجوز صرف الزكاة إلا فى إعانة المكاتبين . فمن تأول هذه الآية على الزكاة المفروضة ، فحينئذ يبقى فيه ذلك الاختلاف ، ومن حمل هذه الآية على غير الزكاة أجاز الأمرين فيها قطعاً ، ومن الناس من حمل الآية على وجه ثالث وهو فداء الأسارى .

واعلم أن تمام الكلام فى تفسير هذه الأصناف سيأتى إن شاء الله تعالى فى سورة التوبة فى تفسير آية الصدقات .

﴿الأمر الثالث﴾ من الأمور المعتبرة فى تحقق ماهية البر قوله (وأقام الصلاة وآتى الزكاة) وذلك قد تقدم ذكره .

﴿الأمر الرابع﴾ قوله تعالى (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى رفع والموفون قولان : أحدهما : أنه عطف على محل «من آمن» تقديره لكن البر المؤمنون والموفون . عن الفراء والأخفش . الثانى : رفع على المدح على أن يكون خبر مبتدإ محذوف تقديره : وهم الموفون .

﴿المسألة الثانية﴾ فى المراد بهذا العهد قولان : الأول : أن يكون المراد ما أخذه الله من العهود على عباده بقولهم ، وعلى ألسنة رسله إليهم بالقيام بحدوده ، والعمل بطاعته ؛ فقبل العباد ذلك من حيث آمنوا بالأنبياء والكتب ، وقد أخبر الله تعالى عن أهل الكتاب أنهم نقضوا العهود والمواثيق وأمرهم بالوفاء بها ، فقال (يابنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) فكان المعنى فى هذه الآية أن البر هو ماذكر من الأعمال مع الوفاء بعهد الله ، لا كما نقض أهل الكتاب ميثاق الله ، وما وفوا بعهوده فجحدوا أنبياءه ، وقتلوهم وكذبوا بكتابه ، واعترض القاضى على هذا القول وقال : إن قوله تعالى (والموفون بعهدهم) صريح فى إضافة هذا العهد إليهم ، ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله (إذا عاهدوا) فلا وجه لحمله على ما سيكون لزومه ابتداء من قبله تعالى .

والجواب عنه : أنه تعالى وإن ألزمهم هذه الأشياء لكنهم من عند أنفسهم قبلوا ذلك الالزام والتزموه ، فصح من هذا الوجه إضافة العهد اليهم .

﴿القول الثانى﴾ أن يحمل ذلك على الأمور التى يلتزمها المكلف ابتداء من عند نفسه ، واعلم أن هذا العهد اما أن يكون بين العبد وبين الله ، أو بينه وبين رسول الله ، أو بينه وبين سائر الناس أما الذى بينه وبين الله فهو مايلزمه بالنذور والايمان ، وأما الذى بينه وبين رسول الله فهو الذى عاهد الرسول عليه عند البيعة من القيام بالنصرة والمظاهرة والمجاهدة وموالاة من والاه ومعاداة من عاداه ، وأما الذى بينه وبين سائر الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل مايلزمه فى عقود المعاوضات من التسليم والتسلم ، وكذ الشرائط التى يلتزمها فى السلم والرهن ، وقد يكون ذلك من المندوبات مثل الوفاء بالمواعيد فى بذل المال والاخلاص فى المناصرة ، فقوله تعالى (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا) يتناول كل هذه الأقسام فلا معنى لقصر الآية على بعض هذه الاقسام دون البعض ، وهذا الذى قلناه هو الذى عبر عنه المفسرون فقالوا : هم الذين إذا واعدوا أنجزوا وإذا حلفوا ونذروا وفوا ، وإذا قالوا صدقوا ، وإذا ائتمنوا أدوا ، ومنهم من حمله على قوله تعالى (ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله) الآية

﴿الامر الخامس﴾ من الامور المعتبرة فى تحقق ماهية البر قوله تعالى (والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى نصب الصابرين أقوال : الأول : قال الكسائى هو معطوف على (ذوى القربى) كأنه قال : وآتى المال على حبه ذوى القربى والصابرين : قال النحويون : ان تقدير الآية يصير هكذا : ولكن البر من آمن بالله وآتى المال على حبه ذوى القربى والصابرين : فعلى هذا قوله (والصابرين) من صلة من قوله (والموفون) متقدم على قوله (والصابرين) فهو عطف على «من» فحينئذ قد عطفت على الموصول قبل صلته شيئاً ، وهذا غير جائز لأن الموصول مع الصلة بمنزلة اسم واحد ، ومحال أن يوصف الاسم أو يؤكد أو يعطف عليه إلا بعد تمامه وانقضائه بجميع أجزائه . أما ان جعلت قوله (والموفون) رفعا على المدح على ماذكرنا لم يصح أيضاً قول الكسائى . لأنه حينئذ يقع الفصل بين الموصول والصلة بهذا المدح ، وقد عرفت أن هذا الفصل غير جائز ، بل هذا أشنع لأن المدح جملة فاذا لم يجز الفصل بالمفرد فلأن لا يجوز بالجملة كان ذلك أولى .

فان قيل : أليس جاز الفصل بين المبتدأ والخبر بالجملة كقول القائل : ان زيداً فافهم ما أقول

رجل عالم، وكقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لانضيع أجر من أحسن عملا) ثم قال (أولئك) ففصل بين المبتدأ والخبر بقوله (انا لا نضيع)

قلنا: الموصول مع الصلة كالشيء الواحد فالتعلق الذى بينهما أشد من التعلق الذى بين المبتدأ والخبر، فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدأ والخبر جوازه بين الموصول والصلة

﴿القول الثانى﴾ قول الفراء: انه نصب على المدح. وان كان من صفة من، وانما رفع الموفون ونصب الصابرين لطول الكلام بالمدح، والعرب تنصب على المدح وعلى الذم إذا طال الكلام بالنسق فى صفة الشيء الواحد وأنشد الفراء:

إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة فى المزدحم

وقالوا فيمن قرأ (حمالة الحطب) بنصب «حمالة» أنه نصب على الذم. قال أبو على الفارسى: واذا ذكرت الصفات الكثيرة فى معرض المدح أو الذم فالأحسن أن تخالف باعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها، لأن هذا الموضع من مواضع الاطناب فى الوصف والابلاغ فى القول، فاذا خولف باعراب الأوصاف كان المقصود أكمل، لأن الكلام عند اختلاف الاعراب يصير كانه أنواع من الكلام وضروب من البيان، وعند الاتحاد فى الاعراب يكون وجها واحدا. وجملة واحدة، ثم اختلف الكوفيون والبصريون فى أن المدح والذم لم صارا علتين لاختلاف الحركة، فقال الفراء: أصل المدح والذم من كلام السامع، وذلك أن الرجل إذا أخبر غيره فقال له: قام زيد فربما أثنى السامع على زيد. وقال ذكرت والله الظريف، ذكرت العاقل. أى هو والله الظريف هو العاقل، فاراد المتكلم أن يمدحه بمثل ما مدحه به السامع. فجرى الاعراب على ذلك، وقال الخليل: المدح والذم ينصبان على معنى أعنى الظريف. وأنكر الفواء ذلك لوجهين: الاول: أن أعنى انما يقع تفسيرا للاسم المجهول، والمدح يأتى بعد المعروف. الثانى: أنه لو صح ما قاله الخليل لصح أن يقول: قام زيد أخاك. على معنى: أعنى أخاك. وهذا مما لم تقله العرب أصلا

واعلم أن من الناس من قرأ (والموفين، والصابرين) ومنهم من قرأ (والموفون، والصابرون)

أما قوله ﴿فى البأساء﴾ قال ابن عباس: يريد الفقر. وهو اسم من البؤس (والضراء) قال: يريد به المرض. وهما اسمان على فعلاء ولا أفعل لهما، لأنهما ليسا بنعتين (وحين البأس) قال ابن عباس رضى الله عنهما يريد القتال فى سبيل الله والجهاد، ومعنى البأس فى اللغة الشدة يقال لابأس عليك فى هذا، أى لاشدة (وعذاب بئيس) شديد ثم تسمى الحرب بأساً لما فيها من الشدة والعذاب يسمى بأسا لشدته قال تعالى (فلما رأوا بأسنا، فلما أحسوا بأسنا، فمن ينصرنا من بأس الله) ثم

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِى الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى فَمَنْ عُفِىَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ «١٧٨»

قال تعالى (أولئك الذين صدقوا) أى أهل هذه الأوصاف هم الذين صدقوا فى ايمانهم ، وذكر الواحدى رحمه الله فى آخر هذه الآية مسألة وهى أنه قال : هذه الواوات فى الأوصاف فى هذه الآية للجمع . فمن شرائط البر وتمام شرط البار أن تجتمع فيه هذه الأوصاف ، ومن قام به واحد منها لم يستحق الوصف بالبر ، فلا ينبغى أن يظن الانسان أن الموفى بعهده من جملة من قام بالبر ، وكذا الصابر فى البأساء بل لا يكون قائماً بالبر ، إلا عند استجماع هذه الخصال ، ولذلك قال بعضهم : هذه الصفة خاصة للأنبياء عليهم السلام ، لأن غيرهم لا تجتمع فيه هذه الأوصاف كلها ، وقال آخرون : هذه عامة فى جميع المؤمنين ، وما توفيق إلا بالله عليه توكلت

الحكم الرابع

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم ﴾

قبل الشروع فى التفسير لابد من ذكر سبب النزول وفيه ثلاثة أوجه : أحدها : أن سبب نزوله ازالة الأحكام التى كانت ثابتة قبل مبعث محمد عليه السلام ، وذلك لأن اليهود كانوا يوجبون القتل فقط ، والنصارى كانوا يوجبون العفو فقط ، وأما العرب فتارة كانوا يوجبون القتل ، وأخرى يوجبون الدية لكنهم كانوا يظهرون التعدى فى كل واحد من هذين الحكمين ، أما فى القتل فلأنه إذا وقع القتل بين قبيلتين احداهما أشرف من الأخرى : فالأشرف كانوا يقولون : لنقتلن بالعبد منا الحر منهم ، وبالمرأة منا الرجل منهم ، وبالرجل منا الرجلين منهم ، وكانوا يجعلون جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم ، وربما زادوا على ذلك على ما يروى أن واحدا قتل انسانا

من الأشراف ، فاجتمع أقارب القاتل عند والد المقتول ، وقالوا : ماذا تريد ؟ فقال احدى ثلاث قالوا : وما هى ؟ قال : اما تحيون ولدى ، أو تملأون دارى من نجوم السماء ، أو تدفعوا إلى جملة قومكم حتى أقتلهم ، ثم لاأرى أنى أخذت عوضاً

وأما الظلم فى أمر الدية فهو أنهم ربما جعلوا دية الشريف أضعاف دية الرجل الخسيس ، فلما بعث الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم أوجب رعاية العدل وسوى بين عباده فى حكم القصاص وأنزل هذه الآية .

﴿والرواية الثانية﴾ فى هذا المعنى وهو قول السدى : ان قريظة والنضير كانوا مع تدينهم بالكتاب سلكوا طريقة العرب فى التعدى

﴿والرواية الثالثة﴾ أنها نزلت فى واقعة قتل حمزة رضى الله عنه

﴿والرواية الرابعة﴾ ما نقلها محمد بن جرير الطبرى عن بعض الناس ورواها عن على بن أبى طالب وعن الحسن البصرى أن المقصود من هذه الآية بيان أن بين الحرين والعبدين والذكرين والأنثيين يقع القصاص ويكفى ذلك فقط ، فأما إذا كان القاتل للعبد حرا ، أو للحر عبدا ، فانه يجب مع القصاص التراجع . وأما حر قتل عبدا فهو قوده ، فان شاء موالى العبد أن يقتلوا الحر قتلوه بشرط أن يسقطوا ثمن العبد من دية الحر ، ويردوا إلى أولياء الحر بقية ديته ، وان قتل عبد حراً فهو به قود ، فان شاء أولياء الحر قتلوا العبد وأسقطوا قيمة العبد من دية الحر ، وأدوا بعد ذلك إلى أولياء الحر بقية ديته ، وان شاؤا أخذوا كل الدية وتركوا قتل العبد ، وان قتل رجل امرأة فهو بها قود ، فان شاء أولياء المرأة قتلوه وأدوا نصف الدية ، وان قتلت المرأة رجلا فهى به قود ، فان شاء أولياء الرجل قتلوها وأخذوا نصف الدية ، وان شاؤا أعطوا كل الدية وتركوها . قالوا فالله تعالى أنزل هذه الآية لبيان أن الاكتفاء بالقصاص مشروع بين الحرين والعبدين والانثيين والذكرين فأما عند اختلاف الجنس فالاكتفاء بالقصاص غير مشروع فيه

إذا عرفنا سبب النزول فلنرجع إلى التفسير

أما قوله تعالى ﴿كتب عليكم﴾ فمعناه : فرض عليكم . فهذه اللفظة تقتضى الوجوب من وجهين : أحدهما : أن قوله تعالى (كتب) يفيد الوجوب فى عرف الشرع . قال تعالى (كتب عليكم الصيام) وقال (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية) وقد كانت الوصية واجبة ، ومنه الصلوات المكتوبات أى المفروضات ، وقال عليه السلام «ثلاث كتبن على ولم تكتب عليكم» والثانى : لفظة (عليكم) مشعرة بالوجوب كما فى قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) وأما القصاص

فهو أن يفعل بالانسان مثل ما فعل . من قولك : اقتص فلان أثر فلان إذا فعل مثل فعله . قال تعالى (فارتدا على آثارهما قصصا) وقال تعالى (وقالت لأخته قصيه) أى اتبعى أثره ، وسميت القصة قصة لان بالحكاية تساوى المحكى ، وسمى القصص لانه يذكر مثل أخبار الناس ، ويسمى المقص مقصا لتعادل جانبيه

وأما قوله تعالى ﴿فى القتلى﴾ أى بسبب قتل القتلى ، لأن كلمة «فى» قد تستعمل للسببية ، كقوله عليه السلام «فى النفس المؤمنة مائة من الابل» إذا عرفت هذا فصار تقدير الآية : يا أيها الذين آمنوا وجب عليكم القصاص بسبب قتل القتلى . فدل ظاهر الآية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب قتل جميع القتلى ، الا أنهم أجمعوا على أن غير القاتل خارج من هذا العموم وأما القاتل فقد دخله التخصيص أيضا فى صور كثيرة ، وهى إذا قتل الوالد ولده ، والسيدعبده ، وفيما إذا قتل المسلم حربيا أو معاهداً ، وفيما إذا قتل مسلم مسلماً خطأ إلا أن العام الذى دخله التخصيص يبقى حجة فيما عداه .

فان قيل : قولكم هذه الآية تقتضى وجوب القصاص فيه اشكالان : الأول : أن القصاص لو وجب لوجب إما على القاتل ، أو على ولى الدم ، أو على ثالث ، والاقسام الثلاثة باطلة ، وانما قلنا انه لايجب على القاتل ، لأن القاتل لا يجب عليه أن يقتل نفسه ، بل يحرم عليه ذلك ، وانما قلنا : انه غير واجب على ولى الدم لأن ولى الدم مخير فى الفعل والترك ، بل هو مندوب إلى الترك بقوله (وان تعفوا أقرب للتقوى) والثالث أيضا باطل ، لأنه يكون أجنبيا عن ذلك القتل ، والأجنبى عن الشىء لا تعلق له به .

﴿السؤال الثانى﴾ إذا بينا أن القصاص عبارة عن التسوية ، فكان مفهوم الآية ايجاب التسوية وعلى هذا التقدير لاتكون الآية دالة على إيجاب القتل البتة ، بل أقصى ما فى الباب أن الآية تدل على وجوب رعاية التسوية فى القتل الذى يكون مشروعا وعلى هذا التقدير تسقط دلالة الآية على كون القتل مشروعا بسبب القتل .

والجواب عن السؤال الأول من وجهين : الأول : أن المراد ايجاب اقامة القصاص على الامام أو من يجرى مجراه ، لأنه متى حصلت شرائط وجوب القود ، فانه لايحل للامام أن يترك القود لأنه من جملة المؤمنين ، والتقدير : يا أيها الأئمة كتب عليكم استيفاء القصاص ان أراد ولى الدم استيفاءه . والثانى : أنه خطاب مع القاتل ، والتقدير : يا أيها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولى بالقصاص ، وذلك لأن القاتل ليس له أن يمتنع ههنا وليس له أن ينكر ، بل

للزانى والسارق الهرب من الحد ولهما أيضاً أن يستترا بستر الله ولا يقرا، والفرق أن ذلك حق الآدمى

وأما الجواب عن السؤال الثانى : فهو أن ظاهر الآية يقتضى ايجاب التسوية فى القتل، والتسوية فى القتل صفة القتل، وايجاب الصفة يقتضى ايجاب الذات، فكانت الآية مفيدة لايجاب القتل من هذا الوجه

ويتفرع على ما ذكرنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذهب أبو حنيفة إلى أن موجب العمد هو القصاص، وذهب الشافعى فى أحد قوليه إلى أن موجب العمد اما القصاص واما الدية، واحتج أبو حنيفة بهذه الآية، ووجه الاستدلال بها فى غاية الضعف، لانه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الامام أو ولى الدم فهو بالاتفاق مشروط بما إذا كان ولى الدم يريد القتل على التعيين، وعندنا أنه متى كان الأمر كذلك كان القصاص متعيناً، انما النزاع فى أن ولى الدم هل يتمكن من العدول إلى الدية وليس فى الآية دلالة على أنه إذا أراد الدية ليس له ذلك

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى كيفية المماثلة التى دلت هذه الآية على إيجابها فقال الشافعى : يراعى جهة القتل الأول فان كان الاول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل، فان مات منه فى تلك المرة والا حزت رقبته، وكذلك لو أحرق الاول بالنار أحرق الثانى، فان مات فى تلك المرة والا حزت رقبته، وقال أبو حنيفة رحمه الله: المراد بالمثل تناول النفس بأرجى ما يمكن، فعلى هذا لا اقتصاص إلا بالسيف بحز الرقبة. حجة الشافعى رحمه الله أن الله تعالى أوجب التسوية بين الفعلين وذلك يقتضى حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة، ويدل عليه وجوه : أحدها : أنه يجوز أن يقال: كتبت التسوية فى القتل إلا فى كيفية القتل، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل، فدخل هذا على أن كيفية القتل داخلة تحت النص. وثانيها : أنا لو لم نحكم بدلالة هذه الآية على التسوية فى كل الأمور لصارت الآية مجملة، ولو حكمنا فيها بالعموم كانت الآية مفيدة، لكنها ربما صارت مخصوصة فى بعض الصور، والتخصيص أهون من الاجمال. وثالثها : أن الآية لو لم تفد الا الايجاب للتسوية فى أمر من الامور فلا شيئين الا وهما متساويان فى بعض الامور، فحينئذ لا يستفاد من هذه الآية شيء البتة، وهذا الوجه قريب من الثانى فثبت أن هذه الآية تفيد وجوب التسوية من كل الوجوه، ثم تأكد هذا النص بسائر النصوص المقتضية لوجوب المماثلة، كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها، ثم تأكدت هذه النصوص المتواترة بالخبر المشهور عن الرسول عليه السلام وهو قوله

«من حرق حرقناه ، ومن غرق غرقناه» ومما يروى أن يهوديا رضخ رأس صبية بالحجارة فقتلها ، فأمر النبى صلى الله عليه وسلم أن ترضخ رأس اليهودى بالحجارة ، وإذا ثبت هذا بلغت دلالة هذه الآية مع سائر الآيات . ومع هذه الاحاديث على قول الشافعى مبلغا قويا

واحتج أبو حنيفة بقوله عليه السلام «لاقود إلا بالسيف» وبقوله عليه السلام « لايعذب بالنار إلا ربها» .

والجواب أن الاحاديث لما تعارضت بقيت دلالة الآيات خالية عن المعارضات والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ اتفقوا على أن هذا القاتل إذا لم يتب وأصر على ترك التوبة ؛ فان القصاص مشروع فى حقه عقوبة من الله تعالى . أما إذا كان تائبا فقد اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون عقوبة وذلك لأن الدلائل دلت على أن التوبة مقبولة . قال تعالى (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيآت) وإذا صارت التوبة مقبولة امتنع أن يبقى التائب مستحقا للعقاب ، ولأنه عليه السلام قال «التوبة تمحو الحوبة» فثبت أن شرع القصاص فى حق التائب لا يمكن أن يكون عقوبة ثم عند هذا اختلفوا فقال أصحابنا : يفعل الله ما يشاء ولا اعتراض عليه فى شىء وقالت المعتزلة انما شرع ليكون لطفا به ثم سألوا أنفسهم فقالوا : انه لا تكليف بعد القتل فكيف يكون هذا القتل لطفا به ؟ وأجابوا عنه بأن هذا القتل فيه منفعة لولى المقتول من حيث التشفى . ومنفعة لسائر المكلفين من حيث يزجر سائر الناس عن القتل ، ومنفعة للقاتل من حيث انه متى علم أنه لابد وأن يقتل صار ذلك داعيا له إلى الخير وترك الاصرار والتمرد

أما قوله تعالى ﴿الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى﴾ ففيه قولان

﴿القول الأول﴾ ان هذه الآية تقتضى أن لا يكون القصاص مشروعا الا بين الحرين وبين العبدين وبين الأنثيين .

واحتجوا عليه بوجوه : الأول : أن الالف واللام فى قوله (الحر) تفيد العموم فقوله (الحر بالحر) يفيد أن يقتل كل حر بالحر . فلو كان قتل حر بعبد مشروعا لكان ذلك الحر مقتولا لا بالحر . وذلك ينافى ايجاب أن يكون كل حر مقتولا بالحر . الثانى : أن الباء من حروف الجر فيكون متعلقاً لامحالة بفعل . فيكون التقدير : الحر يقتل بالحر والمبتدأ لا يكون أعم من الخبر . بل إما أن يكون مساويا له أو أخص منه . وعلى التقديرين فهذا يقتضى أن يكون كل حر مقتولا بالحر . وذلك ينافى كون حر مقتولا بالعبد . الثالث : وهو أنه تعالى أوجب فى أول الآية رعاية المماثلة وهو قوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى) فلما ذكر عقيبه قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد)

دل ذلك على أن رعاية التسوية فى الحرية والعبدية معتبرة ، لأن قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد) خرج مخرج التفسير لقوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى) وإيجاب القصاص على الحر بقتل العبد إهمال لرعاية التسوية فى هذا المعنى ، فوجب أن لا يكون مشروعا فان احتج الخصم بقوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) فجوابنا أن الترجيح معنا لوجهين : أحدهما: أن قوله (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) شرع لمن قبلنا ، والآية التى تمسكنا بها شرع لنا ولا شك أن شرعنا أقوى فى الدلالة من شرع من قبلنا . وثانيهما : أن الآية التى تمسكنا بها مشتملة على أحكام النفوس على التفصيل والتخصيص . ولا شك أن الخاص مقدم على العام ، ثم قال أصحاب هذا القول مقتضى ظاهر هذه الآية أن لا يقتل العبد إلا بالعبد . وأن لا تقتل الانثى إلا بالانثى . الا أنا خالفنا هذا الظاهر لدلالة الاجماع ، وللمعنى المستنبط من نسق هذه الآية ، وذلك المعنى غير موجود فى قتل الحر بالعبد ، فوجب أن يبقى ههنا على ظاهر اللفظ . أما الاجماع فظاهر . وأما المعنى المستنبط فهو أنه لما قتل العبد بالعبد فلأن يقتل بالحر وهو فوقه كان أولى ، بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر لا يلزم أن يقتل بالعبد الذى هو دونه ، وكذا القول فى قتل الأنثى بالذكر ، فاما قتل الذكر بالانثى فليس فيه إلا الاجماع والله أعلم

﴿القول الثانى﴾ أن قوله تعالى (الحر بالحر) لا يفيد الحصر البتة ، بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير أن يكون فيه دلالة على سائر الأقسام ، واحتجوا عليه بوجهين : الاول: أن قوله (والانثى بالانثى) يقتضى قصاص المرأة الحرة بالمرأة الرقيقة ، فلو كان قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد) مانعا من ذلك لوقع التناقض . الثانى : أن قوله تعالى (كتب عليكم القصاص فى القتلى) جملة تامة مستقلة بنفسها ، وقوله (الحر بالحر) تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة بالذكر ، وإذا تقدم ذكر الجملة المستقلة كان تخصيص بعض الجزئيات بالذكر لا يمنع من ثبوت الحكم فى سائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن أن يكون لفوائد سوى نفى الحكم عن سائر الصور ، ثم اختلفوا فى تلك الفائدة فذكروا فيها وجهين : الأول : وهو الذى عليه الأكثرون أن تلك الفائدة بيان ابطال ما كان عليه أهل الجاهلية على ما روينا فى سبب نزول هذه الآية أنهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل ، ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك

واعلم أن للقائلين بالقول الأول أن يقولوا : أما قوله تعالى (كتب عليكم القصاص فى القتلى) هذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد لأن القصاص عبارة عن المساواة ، وقتل الحر بالعبد لم يحصل فيه رعاية المساواة لأنه زائد عليه فى الشرف وفى أهلية القضاء والامامة والشهادة ، فوجب أن

لا يكون مشروعا ، أقصى مافى الباب أنه ترك العمل بهذا النص فى قتل العالم بالجاهل ، والشريف بالخسيس ، إلا أنه يبقى فى غير محل الاجماع على الأصل ، ثم ان سلمنا أن قوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى) يوجب قتل الحر بالعبد الا أنا بينا أن قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد) يمنع من جواز قتل الحر بالعبد : هذا خاص وماقبله عام ، والخاص مقدم على العام ، لا سيما إذا كان الخاص متصلا بالعام فى اللفظ فانه يكون جارياً مجرى الاستثناء ولا شك فى وجوب تقديمه على العام

﴿الوجه الثانى﴾ فى بيان فائدة التخصيص مانقله محمد بن جرير الطبرى عن على بن أبى طالب والحسن البصرى ، أن هذه الصور هى التى يكتفى فيها بالقصاص ، أما فى سائر الصور وهى ما إذا كان القصاص واقعاً بين الحر والعبد ، وبين الذكر والأنثى ، فهناك لا يكتفى بالقصاص بل لا بد فيه من التراجع ، وقد شرحنا هذا القول فى سبب نزول هذه الآية ، إلا أن كثيراً من المحققين زعموا أن هذا النقل لم يصح عن على بن أبى طالب وهو أيضاً ضعيف عند النظر ، لأنه قد ثبت أن الجماعة تقتل بالواحد ولا تراجع ، فكذلك يقتل الذكر بالأنثى ولا تراجع ، ولأن القود نهاية مايجب فى القتل فلا يجوز وجوب غيره معه

أما قوله تعالى ﴿فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان﴾ فاعلم أن الذين قالوا : موجب العمد أحد أمرين اما القصاص واما الدية تمسكوا بهذه الآية ، وقالوا الآية تدل على أن فى هذه القصة عافياً ومعفواً عنه ، وليس ههنا إلا ولى الدم والقاتل ، فيكون العافى أحدهما ولا يجوز أن يكون هو القاتل ، لأن ظاهر العفو هو إسقاط الحق وذلك إنما يتأتى من الولى الذى له الحق على القاتل . فصار تقدير الآية : فاذا عفى ولى الدم عن شيء يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بمعروف ، وقوله (شيء) مبهم فلابد من حمله على المذكور السابق ، وهو وجوب القصاص إزالة للابهام ، فصار تقدير الآية إذا حصل العفو للقاتل عن وجوب القصاص ، فليتبع القاتل العافى بالمعروف ، وليؤد إليه مالا باحسان ، وبالاجماع لايجب أداء غير الدية ، فوجب أن يكون ذلك الواجب هو الدية ، وهذا يدل على أن موجب العمد هو القود أو المال ، ولو لم يكن كذلك لما كان المال واجباً عند العفو عن القود ، ومما يؤكد هذا الوجه قوله تعالى (ذلك تخفيف من ربكم ورحمة) أى إثبات الخيار لكم فى أخذ الدية ، وفى القصاص رحمة من الله عليكم ، لأن الحكم فى اليهود حتم القصاص ، والحكم فى النصارى حتم العفو ، فخفف عن هذه الأمة وشرع لهم التخيير بين القصاص والدية ، وذلك تخفيف من الله ورحمة فى حق هذه الأمة ، لأن ولى الدم قد تكون

الدية آثر عنده من القود إذا كان محتاجا إلى المال، وقد يكون القود آثر إذا كان راغباً فى التشفى ودفع شر القاتل عن نفسه، فجعل الخيرة له فيما أحبه رحمة من الله فى حقه.

فان قيل: لانسلم أن العافى هو ولى الدم، وقوله العفو إسقاط الحق، وذلك لايليق إلا بولى الدم.

قلنا: لانسلم أن العفو هو إسقاط الحق، بل المراد من قوله (فمن عفى له من أخيه شيء) أى فمن سهل له من أخيه شيء، يقال: أتانى هذا المال عفواً صفواً. أى سهلا. ويقال: خذ ما عفا. أى ما سهل، قال الله تعالى (خذ العفو) فيكون تقدير الآية: فمن كان من أولياء الدم وسهل له من أخيه الذى هو القاتل شيء من المال، فليتبع ولى الدم ذلك القاتل فى مطالبة ذلك المال، وليؤد القاتل إلى ولى الدم ذلك المال بالاحسان من غير مطل ولا مدافعة، فيكون معنى الآية على هذا التقدير: إن الله تعالى حث الأولياء إذا دعوا إلى الصلح من الدم على الدية كلها أو بعضها أن يرضوا به ويعفوا عن القود.

سلمنا أن العافى هو ولى الدم، لكن لم لايجوز أن يقال: المراد هو أن يكون القصاص مشتركا بين شريكين فيعفو أحدهما فحينئذ ينقلب نصيب الآخر مالا فالله تعالى أمر الشريك الساكت باتباع القاتل بالمعروف، وأمر القاتل بالأداء اليه باحسان.

سلمنا أن العافى هو ولى الدم سواء كان له شريك أو لم يكن، لكن لم لا يجوز أن يقال: ان هذا مشروط برضا القاتل، الا أنه تعالى لم يذكر رضا القاتل لأنه يكون ثابتاً لامحالة لأن الظاهر من كل عاقل أنه يبذل كل الدنيا لغرض دفع القتل عن نفسه، لأنه إذا قتل لايبقى له لا النفس ولا المال، أما بذل المال ففيه إحياء النفس، فلما كان هذا الرضا حاصلا فى الأعم الأغلب، لاجرم ترك ذكره وإن كان معتبراً فى نفس الأمر

والجواب: حمل لفظ العفو فى هذه الآية على إسقاط حق القصاص أولى من حمله على أن يبعث القاتل المال إلى ولى الدم، وبيانه من وجهين: الأول: أن حقيقة العفو إسقاط الحق، فيجب أن لا يكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك، وحمل اللفظ فى هذه الآية على إسقاط الحق أولى من حمله على ما ذكرتم، لأنه لما تقدم قوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى) كان حمل قوله (فمن عفى له من أخيه شيء) على إسقاط حق القصاص أولى، لأن قوله (شيء) لفظ مبهم وحمل هذا المبهم على ذلك المعنى الذى هو المذكور السابق أولى. الثانى: أنه لو كان المراد بالعفو ما ذكرتم، لكان قوله (فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان) عبثاً لأن بعد وصول المال

اليه بالسهولة واليسر لا حاجة به إلى اتباعه ، ولا حاجة بذلك المعطى إلى أن يؤمر بأداء ذلك المال بالاحسان

وأما السؤال الثانى فمدفوع من وجهين : الأول : أن ذلك الكلام إنما يتمشى بفرض صورة مخصوصة ، وهى ما إذا كان حق القصاص مشتركا بين شخصين ثم عفا أحدهما وسكت الآخر ، والآية دالة على شرعية هذا الحكم على الاطلاق ، فحمل اللفظ المطلق على الصورة الخاصة المفيدة خلاف الظاهر . والثانى : أن الهاء فى قوله (وأداء اليه باحسان) ضمير عائد إلى مذكور سابق ، والمذكور السابق هو العافى ، فوجب أداء هذا المال إلى العافى ، وعلى قولكم : يجب أداؤه إلى غير العافى فكان قولكم باطلا

وأما السؤال الثالث أن شرط الرضا اما أن يكون ممتنع الزوال ، أو كان ممكن الزوال ، فان كان ممتنع الزوال ، فوجب أن يكون مكنة أخذ الدية ثابتة لولى الدم على الاطلاق ، وان كان ممكن الزوال كان تقييد اللفظ بهذا الشرط الذى ما دلت الآية على اعتباره مخالفة للظاهر وأنه غير جائز

ولما تلخص هذا البحث فنقول : الآية بقيت فيها أبحاث لفظية نذكرها فى معرض السؤال والجواب

﴿البحث الأول﴾ كيف تركيب قوله (فمن عفى له من أخيه شيء)

الجواب : تقديره : فمن له من أخيه شيء من العفو ، وهو كقوله : سير بزيد بعض السير وطائفة من السير

﴿البحث الثانى﴾ أن «عفى» يتعدى بعن لا باللام ، فما وجه قوله (فمن عفى له)

الجواب : أنه يتعدى بعن الى الجانى والى الذنب ، فيقال عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله تعالى (عفا الله عنك) فاذا تعدى الى الذنب قيل : عفوت لفلان عما جنى . كما تقول : عفوت له عن ذنبه ، وتجاوزت له عنه . وعليه هذه الآية . كأنه قيل : فمن عفى له من جنايته . فاستغنى عن ذكر الجناية

﴿البحث الثالث﴾ لم قيل شيء من العفو ؟

والجواب من وجهين : أحدهما : أن هذا إنما يشكل إذا كان الحق ليس إلا القود فقط ، فحينئذ يقال : القود لا يتبعض فلا يبقى لقوله (شيء) فائدة . أما إذا كان مجموع حقه . إما القود ، وإما المال كان مجموع حقه متبعضاً لأن له أن يعفو عن القود دون المال ، وله أن يعفو عن الكل . فلما كان

الأمر كذلك جاز أن يقول (فمن عفى له من أخيه شيء) .

والجواب الثانى : أن تنكير الشيء يفيد فائدة عظيمة ، لأنه يجوز أن يتوهم أن العفو لايؤثر فى سقوط القود ، إلا أن يكون عفواً عن جميعه ، فبين تعالى أن العفو عن جزئه كالعفو عن كله فى سقوط القود ، وعفو بعض الأولياء عن حقه ، كعفو جميعهم عن خلقهم ، فلو عرف الشيء كان لايفهم منه ذلك ، فلما نكره صار هذا المعنى مفهوما منه ، فلذلك قال تعالى (فمن عفى له من أخيه شيء) .

﴿البحث الرابع﴾ بأى معنى أثبت الله وصف الاخوة .

والجواب قيل : ان ابن عباس تمسك بهذه الآية فى بيان كون الفاسق مؤمنا من ثلاثة أوجه: الاول : أنه تعالى سماه مؤمنا حال ما وجب القصاص عليه ، وانما وجب القصاص عليه إذا صدر عنه القتل العمد العدوان . وهو بالاجماع من الكبائر ، وهذا يدل على أن صاحب الكبيرة مؤمن. والثانى : أنه تعالى أثبت الاخوة بين القاتل وبين ولى الدم ، ولا شك أن هذه الاخوة تكون بسبب الدين ، لقوله تعالى (إنما المؤمنون اخوة) فلولا أن الايمان باق مع الفسق والا لما بقيت الاخوة الحاصلة بسبب الايمان . الثالث : أنه تعالى ندب إلى العفو عن القاتل ، والندب إلى العفو انما يليق بالمؤمن

أجابت المعتزلة عن الوجه الاول فقالوا : ان قلنا المخاطب بقوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى) هم الائمة فالسؤال زائل . وان قلنا : انهم هم القاتلون فجوابه من وجهين : أحدهما : أن القاتل قبل إقدامه على القتل كان مؤمنا ، فسماه الله تعالى مؤمنا بهذا التأويل . والثانى : أن القاتل قد يتوب وعند ذلك يكون مؤمنا . ثم انه تعالى أدخل فيه غير التائب على سبيل التغليب

وأما الوجه الثانى : وهو ذكر الاخوة ، فأجابوا عنه من وجوه : الأول : أن الآية نازلة قبل أن يقتل أحد أحداً . ولاشك أن المؤمنين إخوة قبل الاقدام على القتل . والثانى : الظاهر أن الفاسق يتوب ، وعلى هذا التقدير يكون ولى المقتول أخاً له ، والثالث : يجوز أن يكون جعله أخاً له فى النسب ، كقوله تعالى (وإلى عاد أخاهم هوداً) والرابع : أنه حصل بين ولى الدم وبين القاتل نوع تعلق واختصاص ، وهذا القدر يكفى فى إطلاق اسم الاخوة ، كما تقول للرجل : قل لصاحبك كذا إذا كان بينهما أدنى تعلق . والخامس : ذكره بلفظ الاخوة ليعطف أحدهما على صاحبه بذكر ماهو ثابت بينهما من الجنسية فى الاقرار والاعتقاد .

والجواب : أن هذه الوجوه بأسرها تقتضى تقييد الاخوة بزمان دون زمان ، وبصفة دون

صفة . والله تعالى أثبت الاخوة على الاطلاق

وأما قوله تعالى ﴿فاتباع بالمعروف وأداء إليه باحسان﴾ ففيه أبحاث .

﴿البحث الأول﴾ قوله (فاتباع بالمعروف) رفع لأنه خبرمبتدا محذوف ، وتقديره : فحكمه اتباع . أوهو مبتدأ خبره محذوف تقديره : فعليه اتباع بالمعروف .

﴿البحث الثانى﴾ قيل : على العافى الاتباع بالمعروف ، وعلى المعفو عنه أداء باحسان ، عن ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد . وقيل : هما على المعفو عنه ، فانه يتبع عفو العافى بمعروف ، ويؤدى ذلك المعروف اليه باحسان .

﴿البحث الثالث﴾ الاتباع بالمعروف أن لا يشدد بالمطالبة ، بل يجرى فيها على العادة المألوفة فان كان معسراً فالنظرة ، وإن كان واجداً لعين المال فانه لا يطالبه بالزيادة على قدر الحق . وان كان واجداً لغير المال الواجب ، فالامهال إلى أن يبتاع ويستبدل ، وأن لا يمنعه بسبب الاتباع عن تقديم الأهم من الواجبات . فأما الأداء باحسان فالمراد به أن لا يدعى الاعدام فى حال الامكان ، ولا يؤخره مع الوجود . ولا يقدم ما ليس بواجب عليه ، وأن يؤدى ذلك المال على بشر وطلاقة وقول جميل .

أما قوله تعالى ﴿ذلك تخفيف من ربكم ورحمة﴾ ففيه وجوه : أحدها : أن المراد بقوله (ذلك) أى الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف فى حقكم ، لأن العفو وأخذ الدية محرمان على أهل التوراة ، والقصاص مكتوب عليهم البتة ، والقصاص والدية محرمان على أهل الانجيل ، والعفو مكتوب عليهم ، وهذه الأمة مخيرة بين القصاص والدية والعفو توسعة عليهم وتيسيرا ، وهذا قول ابن عباس . وثانيها : أن قوله (ذلك) راجع إلى قوله (فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان)

أما قوله ﴿فمن اعتدى بعد ذلك﴾ التخفيف يعنى جاوز الحد إلى ما هو أكثر منه ، قال ابن عباس والحسن : المراد أن لا يقتل بعد العفو والدية ، وذلك لأن أهل الجاهلية إذا عفوا وأخذوا الدية ، ثم ظفروا بعد ذلك بالقاتل قتلوه ، فنهى الله عن ذلك ، وقيل : المراد أن يقتل غير قاتله ، أو أكثر من قاتله أو طلب أكثر مما وجب له من الدية . أو جاوز الحد بعد ما بين له كيفية القصاص ، ويجب أن يحمل على الجميع لعموم اللفظ (فله عذاب أليم) وفيه قولان : أحدهما : وهو المشهور أنه نوع من العذاب شديد الألم فى الآخرة . والثانى : روى عن قتادة أن العذاب الأليم هو أن يقتل لا محالة ولا يعفى عنه ولا يقبل الدية منه لقوله عليه السلام «لا أعافى أحدا قتل بعد أخذ الدية» وهو المروى عن الحسن وسعيد بن جبير . وهذا القول ضعيف لوجوه : أحدها : أن المفهوم من العذاب

وَلَكُمْ فِى القِصَاصِ حَيَاةٌ يَاأُولِى الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ «١٧٩»

الأليم عند الاطلاق هو عذاب الآخرة . وثانيها : أنا بينا أن القود تارة يكون عذابا ، وتارة يكون امتحانا ، كما فى حق التائب فلا يصح اطلاق اسم العذاب عليه الا فى وجه دون وجه . وثالثها : أن القاتل لمن عفى عنه لا يجوز أن يختص بأن لا يمكن ولى الدم من العفو عنه ، لأن ذلك حق ولى الدم فله اسقاطه قياساً على تمكنه من اسقاط سائر الحقوق والله أعلم

قوله تعالى ﴿ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أوجب فى الآية المتقدمة القصاص ، وكان القصاص من باب الايلام ، توجه فيه سؤال وهو أن يقال كيف يليق بكمال رحمته ايلام العبد الضعيف ؟ فلأجل دفع هذا السؤال ذكر عقيبه حكمة شرع القصاص ، فقال (ولكم فى القصاص حياة) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية وجوه : الأول : أنه ليس المراد من هذه الآية أن نفس القصاص حياة لأن القصاص ازالة للحياة ، وازالة الشىء يمتنع أن تكون نفس ذلك الشىء ، بل المراد أن شرع القصاص يفضى إلى الحياة فى حق من يريد أن يكون قاتلا ، وفى حق من يراد جعله مقتولا ، وفى حق غيرهما أيضاً . أما فى حق من يريد أن يكون قاتلا فلأنه إذا علم أنه لو قتل قتل ترك القتل فلا يقتل فيبقى حيا ، وأما فى حق من يراد جعله مقتولا فلان من أراد قتله إذا خاف من القصاص ترك قتله فيبقى غير مقتول ، وأما فى حق غيرهما فلأن فى شرع القصاص بقاء من هم بالقتل ، أو من يهم به وفى بقائهما بقاء من يتعصب لهما ، لأن الفتنة تعظم بسبب القتل فتؤدى إلى المحاربة التى تنتهى إلى قتل عالم من الناس وفى تصور كون القصاص مشروعا زوال كل ذلك وفى زواله حياة الكل .

﴿الوجه الثانى﴾ فى تفسير الآية أن المراد منها أن نفس القصاص سبب الحياة وذلك لأن سافك الدم إذا أقيد منه ارتدع من كان يهم بالقتل فلم يقتل ، فكان القصاص نفسه سبباً للحياة من هذا الوجه ، واعلم أن الوجه الذى ذكرناه غير مختص بالقصاص الذى هو القتل ، بل يدخل فيه القصاص فى الجوارح والشجاج ، وذلك لأنه إذا علم أنه ان جرح عدوه اقتص منه زجره ذلك عن الاقدام فيصير سبباً لبقائهما لأن المجروح لا يؤمن فيه الموت ، وكذلك الجارح إذا اقتص منه ، وأيضاً

فالشجة والجراحة التى لاقود فيها داخلة تحت الآية لأن الجارح لايأمن أن تؤدى جراحته إلى زهوق النفس ، فيلزم القود ، فخوف القصاص حاصل فى النفس

﴿الوجه الثالث﴾ أن المراد من القصاص إيجاب التسوية ، فيكون المراد أن فى إيجاب التسوية حياة لغير القاتل ، لأنه لا يقتل غير القاتل ، بخلاف ما يفعله أهل الجاهلية وهو قول السدى

﴿الوجه الرابع﴾ قرأ أبو الجوزاء (ولكم فى القصص حياة) أى فيما قص عليكم من حكم القتل والقصاص ، وقيل (القصاص) القرآن . أى لكم فى القرآن حياة للقلوب كقوله (روحا من أمرنا ، ويحيي من حى عن بينة) والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ اتفق علماء البيان على أن هذه الآية فى الايجاز مع جمع المعانى باللغة بالغة إلى أعلى الدرجات ، وذلك لأن العرب عبروا عن هذا المعنى بألفاظ كثيرة . كقولهم: قتل البعض إحياء للجميع . وقول آخرين : أكثروا القتل ليقل القتل . وأجود الألفاظ المنقولة عنهم فى هذا الباب قولهم : القتل أنفى للقتل . ثم ان لفظ القرآن أفصح من هذا . وبيان التفاوت من وجوه : أحدها : أن قوله (ولكم فى القصاص حياة) أخصر من الكل ، لأن قوله (ولكم) لايدخل فى هذا الباب ، إذ لابد فى الجميع من تقدير ذلك . لأن قول القائل : قتل البعض احياء للجميع لابد فيه من تقدير مثله ، وكذلك فى قولهم:القتل أنفى للقتل . فاذا تأملت علمت أن قوله (فى القصاص حياة) أشد اختصاراً من قولهم : القتل أنفى للقتل . وثانيها : أن قولهم : القتل أنفى للقتل ظاهرة يقتضى كون الشيء سبباً لانتفاء نفسه وهو محال . وقوله (فى القصاص حياة) ليس كذلك ، لأن المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص . ثم ماجعله سبباً لمطلق الحياة لأنه ذكر الحياة منكرة ، بل جعله سببا لنوع من أنواع الحياة . وثالثها : أن قولهم : القتل أنفى للقتل . فيه تكرير للفظ القتل ، وليس قوله (فى القصاص حياة) كذلك . ورابعها : أن قول القائل : القتل أنفى للقتل . لايفيد إلا الردع عن القتل . وقوله (فى القصاص حياة) يفيد الردع عن القتل وعن الجرح وغيرهما فهو أجمع للفوائد . وخامسها : أن نفى القتل مطلوب تبعاً من حيث انه يتضمن حصول الحياة ، وأما الآية فانها دالة على حصول الحياة وهو مقصود أصلى . فكان هذا أولى . وسادسها : أن القتل ظلماً قتل ، مع أنه لايكون نافياً للقتل بل هو سبب لزيادة القتل . انما النافى لوقوع القتل هو القتل المخصوص وهو القصاص ، فظاهر قولهم باطل ، أما الآية فهى صحيحة ظاهراً وتقديراً ، فظهر التفاوت بين الآية وبين كلام العرب

﴿المسألة الثالثة﴾ احتجت المعتزلة بهذه الآية على فساد قول أهل السنة فى قولهم : ان المقتول لو لم يقتل لوجب أن يموت . فقالوا إذا كان الذى يقتل يجب أن يموت لو لم يقتل ، فهب أن شرع القصاص يزجر من يريد أن يكون قاتلا عن الاقدام على القتل ، لكن ذلك الانسان يموت سواء قتله هذا القاتل أو لم يقتله . فحينئذ لايكون شرع القصاص مفضياً إلى حصول الحياة

فان قيل : انا انما نقول فيمن قتل لو لم يقتل كان يموت لا فيمن أريد قتله ولم يقتل ، فلا يلزم ماقلتم . قلنا أليس انما يقال فيمن قتل لو لم يقتل كيف يكون حاله ؟ فاذا قلتم : كان يموت فقد حكمتم فى أن من حق كل وقت صح وقوع قتله أن يكون موته كقتله ، وذلك يصحح ما ألزمناكم لأنه لابد من أن يكون على قولكم المعلوم أنه لولم يقتله اما لأنه منعه مانع عن القتل . أو بأن خاف قتله أنه كان يموت ، وفى ذلك صحة ما ألزمناكم ، هذا كله ألفاظ القاضى

أما قوله تعالى ﴿يا أولى الألباب﴾ فالمراد به العقلاء الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف ، فاذا أرادوا الاقدام على قتل أعدائهم ، وعلموا أنهم يطالبون بالقود صار ذلك رادعاً لهم ، لأن العاقل لايريد اتلاف غيره باتلاف نفسه فاذا خاف ذلك كان خوفه سبباً للكف والامتناع ، الا أن هذا الخوف انما يتولد من الفكر الذى ذكرناه ممن له عقل يهديه الى هذا الفكر فمن لاعقل له يهديه الى هذا الفكر لايحصل له هذا الخوف ، فلهذا السبب خص الله سبحانه بهذا الخطاب أولى الالباب

وأما قوله تعالى ﴿لعلكم تتقون﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ لفظة «لعل» للترجى . وذلك انما يصح فى حق من لم يكن عالما بجميع المعلومات ، وجوابه ما سبق فى قوله تعالى (ياأيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون)

﴿المسألة الثانية﴾ قال الجبائى : هذا يدل على أنه تعالى أراد من الكل التقوى ، سواء كان فى المعلوم أنهم يتقون أو لا يتقون ، بخلاف قول المجبرة . وقد سبق جوابه أيضا فى تلك الآية

﴿المسألة الثالثة﴾ فى تفسير الآية قولان : أحدهما : قول الحسن والأصم : أن المراد : لعلكم تتقون نفس القتل بخوف القصاص . والثانى : أن المراد هو التقوى من كل الوجوه ، وليس فى الآية تخصيص للتقوى ، فحمله على الكل أولى : ومعلوم أن الله تعالى انما كتب على العباد الأمور الشاقة من القصاص وغيره ، لاجل أن يتقوا النار باجتناب المعاصى ويكفوا عنها ، فاذا كان هذا هو المقصود الاصلى وجب حمل الكلام عليه

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ «١٨٠»

الحكم الخامس

قوله تعالى ﴿ كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين﴾

اعلم أن قوله تعالى (كتب عليكم) يقتضى الوجوب على ما بيناه ، أما قوله (إذا حضر أحدكم الموت) فليس المراد منه معاينة الموت ، لان فى ذلك الوقت يكون عاجزا عن الايصاء. ثم ذكروا فى تفسيره وجهين : الأول : وهو اختيار الأكثرين أن المراد حضور أمارة الموت ، وهو المرض المخوف وذلك ظاهر فى اللغة ، يقال فيمن يخاف عليه الموت : انه قد حضره الموت كما يقال لمن قارب البلد : انه قد وصل . والثانى : قول الاصم أن المراد فرض عليكم الوصية فى حال الصحة بأن تقولوا: اذا حضرنا الموت فافعلوا كذا قال القاضى: والقول الأول أولى لوجهين: أحدهما : أن الموصى وان لم يذكر فى وصيته الموت جاز . والثانى : أن ماذكرناه هو الظاهر ، وإذا أمكن ذلك لم يجز حمل الكلام على غيره .

أما قوله ﴿إن ترك خيراً﴾ فلاخلاف أنه المال ههنا والخير يراد به المال فى كثير من القرآن كقوله (وماتنفقوا من خير ، وإنه لحب الخير، من خير فقير) وإذا عرفت هذا فنقول: ههنا قولان : أحدهما : أنه لافرق بين القليل والكثير ، وهو قول الزهرى ، فالوصية واجبة فى الكل ، واحتج عليه بوجهين : الأول : أن الله تعالى أوجب الوصية فيما إذا ترك خيراً . والمال القليل خير، يدل عليه القرآن والمعقول . أما القرآن فقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) وأيضا قوله تعالى (لما أنزلت إلى من خير فقير) وأما المعقول فهو أن الخير ماينتفع به ، والمال القليل كذلك فيكون خيراً .

﴿الحجة الثانية﴾ أن الله تعالى اعتبر أحكام المواريث فيما يبقى من المال قل أم كثر ، بدليل قوله تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً) فوجب أن يكون الأمر كذلك فى الوصية .

﴿والقول الثانى﴾ وهو أن لفظ الخير فى هـذه الآية مختص بالمـال الـكثير ، واحتجوا عليه بوجوه : الأول : أن من ترك درهما لايقال : انه ترك خيراً ، كما يقال : فلان ذو مال . فانما يراد تعظيم ماله ومجاوزته حد أهل الحاجة ، وإن كان اسم المـال قد يقع فى الحقيقـة على كل مايتموله الانسان من قليل أو كثير ، وكذلك إذا قيل : فلان فى نعمة ، وفى رفاهية من العيش . فانما يراد به تـكثير النعمة ، وإن كان أحد لاينفك عن نعمة الله ، وهذا باب من المجاز مشهور وهو نفى الاسم عن الشىء لنقصه ، كما قدروى من قوله «لاصلاة لجار المسجد إلا فى المسجد» وقوله «ليس بمؤمن من بات شبعاناً وجاره جائع» ونحو هذا .

﴿الحجة الثالثة﴾ لو كانت الوصية واجبة فى كل ماترك ، سواء كان قليلا ، أو كثيراً ، لمـا كان التقييد بقوله (إن ترك خيراً) كلاماً مفيـداً ، لأن كل أحد لابد وأن يترك شيئاً ما ، قليـلا كان أو كثيراً . أما الذى يموت عرياناً ولايبقى معه كسرة خبز ، ولاقدر من الـكرباس الذى يستر به عورته ، فذاك فى غاية الندرة ، فاذا ثبت أن المراد ههنا من الخير المـال الـكثير ، فذاك المـال هل هو مقدر بمقدار معين محدود أم لا فيه قولان .

﴿القول الأول﴾ أنه مقدر بمقدار معين ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا ، فروى عن على رضى الله عنه أنه دخل على مولى لهم فى الموت ، وله سبعمائة درهم ، فقال أولا أوصى . قال : لا إنمـا قال الله تعالى (إن ترك خيراً) وليس لك كثير مال ، وعن عائشة رضى الله عنها أن رجلا قال لها : إنى أريد أن أوصى . قالت : كم مالك ؟ قال ثلاثة آلاف . قالت : كم عيالك ؟ قال أربعة . قالت : قال الله (إن ترك خير) وإن هذا لشىء يسير فاتركه لعيالك فهو أفضل ، وعن ابن عباس إذا ترك سبعمائة درهم فلا يوصى ، فان بلغ ثمـانمـائة درهم أوصى ، وعن قتادة ألف درهم . وعن النخعى من ألف وخمسمائة درهم

﴿والقول الثانى﴾ أنه غير مقدر بمقدار معين ، بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجال ، لأن بمقدار من المـال يوصف المرء بانه غنى ، وبذلك القدر لا يوصف غيره بالغنى لأجل كثرة العيال وكثرة النفقة ، ولا يمتنع فى الايجاب أن يكون متعلقا بمقدار مقدر بحسب الاجتهاد . فليس لأحد أن يجعل فقد البيان فى مقدار المـال دلالة على أن هـذه الوصية لم تجب فيها قط . بأن يقول لو وجبت لوجب أن يقدر المـال الواجب فيها

أما قوله ﴿الوصية﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ انمـا قال (كتب) لأنه أراد بالوصية الايصاء ، ولذلك ذكر الضمير فى قوله (فمن بدله بعد ما سمعه) وأيضا انمـا ذكر للفصل بين الفعل والوصية . لأن الـكلام لمـا طال

كان الفاصل بين المؤنث والفعل . كالعوض من تاء التأنيث . والعرب تقول حضر القاضى امرأة ، فيذكرون لأن القاضى فصل بين الفعل وبين المرأة

(المسألة الثانية) رفع الوصية من وجهين : أحدهما : على ما لم يسم فاعله . والثانى : على أن يكون مبتدأ وللوالدين الخبر ، وتكون الجملة فى موضع رفع بكتب . كما تقول : قيل عبد الله قائم ، فقولك عبد الله قائم ، جملة مركبة من مبتدأ وخبر ، والجملة فى موضع رفع بقيل

أما قوله ﴿للوالدين والأقربين﴾ ففيه مسائل

(المسألة الأولى) اعلم أن الله تعالى لما بين أن الوصية واجبة ، بين بعد ذلك أنها واجبة لمن فقال: للوالدين والأقربين ، وفيه وجهان : الأول : قال الأصم : انهم كانوا يوصون للأبعدين طلبا للفخر والشرف ، ويتركون الاقارب فى الفقر والمسكنة . فأوجب الله تعالى فى أول الاسلام الوصية لهؤلاء ، منعا للقوم عما كانوا اعتادوه وهذا بين . الثانى :قال آخرون ان ايجاب هذه الوصية لما كان قبل آية المواريث ، جعل الله الخيار إلى الموصى فى ماله وألزمه أن لا يتعدى فى اخراجه ماله . بعد موته عن الوالدين والأقربين فيكون واصلا اليهم بتمليكه واختياره ، ولذلك لما نزلت آية المواريث قال عليه الصلاة والسلام «ان الله قد أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث» فبين أن ما تقدم كان واصلا اليهم بعطية الموصى ، فاما الآن فالله تعالى قدر لكل ذى حق حقه ، وأن عطية الله أولى من عطية الموصى ، واذا كان كذلك فلا وصية لوارث البتة ، فعلى هذا الوجه كانت الوصية من قبل واجبة للوالدين والاقربين

(المسألة الثانية) اختلفوا فى قوله (والأقربين) من هم ؟ فقال قائلون : هم الأولاد فعلى هذا أمر الله تعالى بالوصية للوالدين والاولاد . وهو قول عبد الرحمن بن زيد عن أبيه

(والقول الثانى) وهو قول ابن عباس ومجاهد أن المراد من الاقربين من عدا الوالدين

(والقول الثالث) أنهم جميع القرابات من يرث منهم ، ومن لا يرث وهذا معنى قول من أوجب الوصية للقرابة ، ثم رآها منسوخة .

(والقول الرابع) هم من لا يرثون من الرجل من أقاربه ، فأما الوارثون فهم خارجون عن اللفظ . أما قوله (بالمعروف) فيحتمل أن يكون المراد منه قدر ما يوصى به ، ويحتمل أن يكون المراد منه تمييز من يوصى له من الأقربين ممن لا يوصى ، لأن كلا الوجهين يدخل فى المعروف ، فكأنه تعالى أمره فى الوصية أن يسلك الطريق الجميلة ، فاذا فاضل بينهم ، فبالمعروف وإذا سوى فكمثل ، وإذا حرم البعض فكمثل لأنه لو حرم الفقير وأوصى للغنى لم يكن ذلك معروفا ، ولو سوى بين

الوالدين مع عظم حقهما وبين بنى العم لم يكن معروفا ، ولو أوصى لأولاد الجد البعيد مع حضور الاخوة لم يكن ما يأتيه معروفا فالله تعالى كلفه الوصية على طريقة جميلة ، خالية عن شوائب الايحاش وذلك من باب ما يعلم بالعادة فليس لأحد أن يقول : لو كانت الوصية واجبة : لم يشترط تعالى فيه هذا الشرط ، الذى لا يمكن الوقوف عليه لما بينا .

أما قوله تعالى (حقاً على المتقين) فزيادة فى توكيد وجوبه ، فقوله (حقا) مصدر مؤكد ، أى حق ذلك حقا .

فان قيل : ظاهر هذا الكلام يقتضى تخصيص هذا التكليف بالمتقين دون غيرهم ،

فالجواب من وجهين : الأول : أن المراد بقوله (حقا على المتقين) أنه لازم لمن آثر التقوى ، وتحراه وجعله طريقة له ومذهبا فيدخل الكل فيه ، الثانى أن هذه الآية تقتضى وجوب هذا المعنى على المتقين ، والاجماع دل على أن الواجبات والتكاليف عامة فى حق المتقين وغيرهم ، فبهذا الطريق يدخل الكل تحت هذا التكليف ؛ فهذا جملة ما يتعلق بتفسير هذه الآية .

واعلم أن الناس اختلفوا فى هذه الوصية ، منهم من قال :كانت واجبة ومنهم من قال :كانت ندبا واحتج الأولون بقوله (كتب) وبقوله (عليكم) وكلا اللفظين ينبئ عن الوجوب ، ثم انه تعالى أكد ذلك الايجاب بقوله (حقا على المتقين) وهؤلاء اختلفوا ، منهم من قال هذه الآية صارت منسوخة ، ومنهم من قال انها ما صارت منسوخة ، وهذا اختيار أبى مسلم الاصفهانى . وتقرير قوله من وجوه . أحدها : أن هذه الآية ما هى مخالفة لآية المواريث . ومعناها كتب عليكم ما أوصى به الله تعالى ، من توريث الوالدين والأقربين من قوله تعالى (يوصيكم الله فى أولادكم) أو كتب على المحتضر أن يوصى للوالدين والأقربين بتوفير ما أوصى به الله لهم عليهم ، وأن لا ينقص من أنصبائهم . وثانيها : أنه لا منافاة بين ثبوت الميراث للاقرباء مع ثبوت الوصية بالميراث عطية من الله تعالى والوصية عطية ممن حضره الموت . فالوارث جمع له بين الوصية والميراث بحكم الآيتين . وثالثها : لو قدرنا حصول المنافاة لكان يمكن جعل آية الميراث مخصصة لهذه الآية . وذلك لأن هذه الآية توجب الوصية للأقربين ، ثم آية الميراث تخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذى لا يكون وارثا داخلا تحت هذه الآية ، وذلك لأن من الوالدين من يرث ، ومنهم من لا يرث ، وذلك بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الأقارب الذين لا يسقطون فى فريضة من لا يرث بهذه الأسباب الحاجبة ومنهم من يسقط فى حال ويثبت فى حال ، إذا كان فى الواقعة من هو أولى بالميراث منهم . ومنهم من يسقط فى كل حال إذا كانوا ذوى رحم فكل من كان من هؤلاء وارثا لم تجز الوصية له ، ومن لم يكن وارثا

جازت الوصية له لأجل صلة الرحم ، فقد أكد الله تعالى ذلك بقوله (واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام) وبقوله (ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى) فهذا تقرير مذهب أبى مسلم فى هذا الباب .

أما القائلون بان الآية منسوخة فيتوجه تفريعاً على هذا المذهب أبحاث .

(البحث الأول) اختلفوا فى أنها بأى دليل صارت منسوخة ؟ وذكروا وجوها : أحدها : أنها صارت منسوخة باعطاء الله تعالى أهل المواريث كل ذى حق حقه فقط وهذا بعيد ، لأنه لايمتنع مع قدر من الحق بالميراث وجوب قدر آخر بالوصية ، وأكثر ما يوجبه ذلك التخصيص لا النسخ ، بأن يقول قائل : انه لابد وأن تكون منسوخة فيمن لم يخلف إلا الوالدين ، من حيث يصير كل المال حقاً لهما بسبب الارث ، فلا يبقى للوصية شىء الا أن هذا تخصيص لا نسخ . وثانيها : أنها صارت منسوخة بقوله عليه السلام «ألا لا وصية لوارث» وهذا أقرب إلا أن الاشكال فيه أن هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به

وأجيب عن هذا السؤال بأن هذا الخبر وإن كان خبر واحد إلا أن الأئمة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر .

ولقائل أن يقول : ويدعى أن الأئمة تلقته بالقبول على وجه الظن أو على وجه القطع ، والأول مسلم إلا أن ذلك يكون اجماعا منهم على أنه خبر واحد ، فلا يجوز نسخ القرآن به ، والثانى ممنوع لأنهم لو قطعوا بصحته مع أنه من باب الآحاد ، لكانوا قد أجمعوا على الخطأ وأنه غير جائز . وثالثها : أنها صارت منسوخة بالاجماع ، والاجماع لايجوز أن ينسخ به القرآن ، لأن الاجماع يدل على أنه كان الدليل الناسخ موجوداً الا أنهم اكتفوا بالاجماع عن ذكر ذلك الدليل ، ولقائل أن يقول : لما ثبت أن فى الأمة من أنكر وقوع هذا النسخ ، فكيف يدعى انعقاد الاجماع على حصول النسخ . ورابعها : أنها صارت منسوخة بدليل قياسى ، وهو أن نقول : هذه الوصية لو كانت واجبة لكان عند ما لم توجد هذه الوصية وجب أن لا يسقط حق هؤلاء الاقربين ، قياسا على الديون التى لا توجد الوصية بها ، لكن عند ما لم توجد الوصية لهؤلاء الأقربين لايستحقون شيئا ، بدليل قوله تعالى فى آية المواريث (من بعد وصية يوصى بها أو دين) وظاهر الآية يقتضى أنه إذا لم تكن وصية ولا دين ، فالمال أجمع مصروف إلى أهل الميراث ، ولقائل أن يقول : نسخ القرآن بالقياس غير جائز والله أعلم

(البحث الثانى) القائلون بأن هذه الآية صارت منسوخة اختلفوا على قولين ، منهم من قال:

فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «١٨١»

انها صارت منسوخة فى حق من يرث وفى حق من لا يرث . وهو قول أكثر المفسرين والمعتبرين من الفقهاء ، ومنهم من قال : انها منسوخة فيمن يرث ثابتة فيمين لا يرث . وهو مذهب ابن عباس والحسن البصرى ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار والعلاء بن زياد ، حتى قال الضحاك : من مات من غير أن يوصى لأقربائه فقد ختم عمله بمعصية . وقال طاوس : ان أوصى للاجانب وترك الأقارب نزع منهم ورد إلى الاقارب ، فعند هؤلاء أن هذه الآية بقيت دالة على وجوب الوصية للقريب الذى لا يكون وارثا . وحجة هؤلاء من وجهين :

﴿الحجة الأولى﴾ أن هذه الآية دالة على وجوب الوصية للقريب ترك العمل به فى حق الوارث القريب ، اما بآية المواريث واما بقوله عليه الصلاة والسلام «ألا لا وصية لوارث» أو بالاجماع على أنه لا وصية للوارث ، وههنا الاجماع غير موجود مع ظهور الخلاف فيه قديما وحديثا ، فوجب أن تبقى الآية دالة على وجوب الوصية للقريب الذى لا يكون وارثا

﴿الحجة الثانية﴾ قوله عليه الصلاة والسلام «ماحق امرىء مسلم له مال أن يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده . وأجمعنا على أن الوصية لغير الاقارب غير واجبة . فوجب أن تكون هذه الوصية الواجبة مختصة بالأقارب . وصارت السنة مؤكدة للقرآن فى وجوب هذه الوصية

وأما الجمهور القائلون بأن هذه الآية صارت منسوخة فى حق القريب الذى لا يكون وارثاً فأجود ما لهم التمسك بقوله تعالى (من بعد وصية يوصى بها أو دين) وقد ذكرنا تقريره فيما قبل .

﴿البحث الثالث﴾ القائلون بأن هذه الآية ما صارت منسوخة فى حق القريب الذى لا يكون وارثا . اختلفوا فى موضعين : الأول : نقل عن ابن مسعود أنه جعل هذه الوصية للأفقر فالأفقر من الأقرباء . وقال الحسن البصرى : هم والأغنياء سواء . الثانى : روى عن الحسن وخالد بن زيد وعبد الملك بن يعلى أنهم قالوا فيمن يوصى لغير قرابته وله قرابة لا ترثه : يجعل ثلثى الثلث لذوى القرابة . وثلث الثلث لمن أوصى له . وعن طاوس أن الأقارب ان كانوا محتاجين انتزعت الوصية من الاجانب وردت إلى الأقارب والله أعلم

قوله تعالى ﴿فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر أمر الوصية ووجوبها ، وعظم أمرها . أتبعه بما يجرى مجرى

الوعيد فى تغييرها .

أما قوله تعالى ﴿فمن بدله﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هذا المبدل من هو ؟ فيه قولان : أحدهما : وهو المشهور أنه هو الوصى أو الشاهد أو سائر الناس ، أما الوصى فبأن يغير الوصى الوصية اما فى الكتابة واما فى قسمة الحقوق وأما الشاهد فبأن يغير شهادة أو يكتمها ، وأما غير الوصى والشاهد فبأن يمنعوا من وصول ذلك المال إلى مستحقه ، فهؤلاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى (فمن بدله)

والقول الثانى : أن المنهى عن التغيير هو الموصى نهى عن تغيير الوصية عن المواضع التى بين الله تعالى بالوصية اليها ، وذلك لأنا بينا أنهم كانوا فى الجاهلية يوصون للاجانب ويتركون الاقارب فى الجوع والضر ، فالله تعالى أمرهم بالوصية للاقربين ، ثم زجر بقوله (فمن بدله بعد ما سمعه) من أعرض عن هذا التكليف .

﴿المسألة الثانية﴾ الكناية فى قوله (فمن بدله) عائدة إلى الوصية ، مع أن الكناية المذكورة مذكرة والوصية مؤنثة ، وذكروا فيه وجوها : أحدها : أن الوصية بمعنى الايصاء ودالة عليه ، كقوله تعالى (فمن جاءه موعظة) أى وعظ ، والتقدير : فمن بدل ما قاله الميت ، أو ما أوصى به أو سمعه عنه . وثانيها : قيل الهاء راجعة إلى الحكم والفرض والتقدير فمن بدل الامر المقدم ذكره . وثالثها : أن الضمير عائد إلى ما أوصى به الميت فلذلك ذكره ، وان كانت الوصية مؤنثة . ورابعها : أن الكناية تعود إلى معنى الوصية وهو قول أو فعل . وخامسها : أن تأنيث الوصية ليس بالحقيق فيجوز أن يكنى عنها بكناية المذكر

أما قوله ﴿بعد ما سمعه﴾ فهو يدل على أن الاثم إنما يثبت أو يعظم بشرط أن يكون المبدل قد علم ذلك ، لأنه لا معنى للسماع لو لم يقع العلم به ، فصار اثبات سماعه كاثبات علمه

أما قوله ﴿فانما اثمه على الذين يبدلونه﴾ فاعلم أن كلمة «انما» للحصر والضمير فى قوله «اثمه» عائد إلى التبديل ، والمعنى : أن اثم ذلك التبديل لا يعود إلا الى المبدل ، وقد تقدم بيان أن المبدل من هو

واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أحكام . أحدها : أن الطفل لا يعذب على كفر أبيه . وثانيها : أن الانسان إذا أمر الوارث بقضاء دينه . ثم ان الوارث قصر فيه بأن لا يقضى دينه فان الانسان الميت لا يعذب بسبب تقصير ذلك الوارث خلافا لبعض الجهال . وثالثها : أن الميت لا يعذب ببكاء غيره عليه . وذلك لأن هذه الآية دالة على أن اثم التبديل لا يعود الا إلى المبدل،

فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ «١٨٢»

فان الله تعالى لا يؤاخذ أحدا بذنب غيره وتأكد دلالة هذه الآية بقوله تعالى (ولا تكسب كل نفس الا عليها، ولا تزر وازرة وزر أخرى، من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت)

(المسألة الثالثة) إذا أوصى للاجانب، وفى الاقارب من تشتد حاجته هل يجوز للوصى تغيير الوصية أما من يقول بوجوب الوصية لمن لا يرث من الوالدين والاقربين اختلفوا فيه، فمنهم من قال: كانت الوصية للاقارب واجبة عليه، فاذا لم يفعل وصرف الوصية إلى الاجانب كان ذلك الأجنبى أحق به، ومنهم من قال: ينقض ذلك ويرد الى الأقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هؤلاء. أما من لا يوجب الوصية للقريب الذى لا يرث، فاما أن يكون ذلك بالثلث أو بأكثر من الثلث، فان كان بالثلث فهو جائز ولا يجوز تغييره، ثم اختلفوا فى المستحب، فكان الحسن يقول: المستحب هو النقصان من الثلث، لأنه عليه الصلاة والسلام قال «الثلث والثلث كثير» فندب إلى النقصان. ومنهم من قال: بل الثلث مستحب، لأنه حقه والثواب فيه أكثر، ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وقدر التركة، وهذا هو الاولى، فاما ان كانت الوصية بأكثر من الثلث. فقد اختلفوا فيه، فمنهم من قال: لا يجوز ذلك إلا بأمر الورثة، والتماس الرضا منهم، وقال آخرون: لا تأثير لقول الورثة إلا بعد الموت. ثم إذا أوصى بأكثر من الثلث اختلفوا فمنهم من قال: يجوز إن أجازه الوارث ويكون عطية من الميت، ومنهم من يقول: بل يكون كابتداء عطية من الوارث.

أما قوله (إن الله سميع عليم) فمعناه أنه تعالى سميع للوصية على حدها، ويعلمها على صفتها، فلا يخفى عليه خافية من التغيير الواقع فيها، والله أعلم.

قوله تعالى ﴿فمن خاف من موص جنفا أو إثما فاصلح بينهم فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم﴾ اعلم أنه تعالى لما توعد من يبدل الوصية، بين أن المراد بذلك التبديل أن يبدله عن الحق إلى الباطل، أما إذا غيره عن باطل إلى حق على طريق الاصلاح فقد أحسن، وهو المراد من قوله (فمن خاف من موص جنفا أو إثما فاصلح بينهم) لأن الاصلاح يقتضى ضربا من التبديل والتغيير

فذكر تعالى الفرق بين هذا التبديل و بين ذلك التبديل الأول بأن أوجب الاثم فى الأول و أزاله عن الثانى بعد اشتراكهما فى كونهما تبديلين و تغييرين ، لئلا يقدر أن حكمهما واحد فى هذا الباب ، وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم (موص) بالتشديد ، والباقون بالتخفيف وهما لغتان : وصى وأوصى بمعنى واحد .

﴿المسألة الثانية﴾ الجنف : الميل فى الأمور . وأصله العدول عن الاستواء . يقال : جنف يجنف بكسر النون فى الماضى ، وفتحها فى المستقبل ، جنفاً ، وكذلك : تجانف . ومنه قوله تعالى (غير متجانف لاثم) والفرق بين الجنف والاثم أن الجنف هو الخطأ من حيث لايعلم به والاثم هو العمد .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى قوله تعالى (فمن خاف) قولان : أحدهما : أن المراد منه هو الخوف والخشية .

فان قيل : الخوف إنما يصح فى أمر منتظر ، والوصية وقعت فكيف يمكن تعلقها بالخوف .

والجواب من وجوه : أحدها أن المراد أن هذا المصلح إذا شاهد الموصى يوصى ، فظهرت منه أمارات الجنف ، الذى هو الميل عن طريقة الحق مع ضرب من الجهالة ، أو مع التأويل ، أو شاهد منه تعمداً بأن يزيد غير المستحق ، أو ينقص المستحق حقه ، أو يعدل عن المستحق ، فعند ظهور أمارات ذلك وقبل تحقيق الوصية يأخذ فى الاصلاح ، لأن إصلاح الأمر عند ظهور أمارت فساده وقبل تقرر فساده يكون أسهل ، فلذلك علق تعالى بالخوف من دون العلم ، فكأن الموصى يقول وقد حضر الوصى والشاهد على وجه المشورة ، أريد أن أوصى للأباعد دون الأقارب . وأن أزيد فلاناً مع أنه لايكون مستحقا للزيادة ، أو أنقص فلاناً مع أنه مستحق للزيادة . فعند ذلك يصير السامع خائفا من جنف واثم ، لاقاطعا عليه ، ولذلك قال تعالى (فمن خاف من موص جنفا) فعلقه بالخوف الذى هو الظن ، ولم يعلقه بالعلم .

﴿الوجه الثانى﴾ فى الجواب أنه إذا أوصى على الوجه الذى ذكرناه لكنه يجوز أن لايستمر الموصى على تلك الوصية بل يفسخها ، ويجوز أن يستمر لأن الموصى مالم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة والنقصان . فلما كان كذلك لم يصر الجنف والاثم معلومين ، لأن تجويز فسخه يمنع من أن يكون مقطوعا عليه ، فلذلك علقه بالخوف .

﴿الوجه الثالث﴾ فى الجواب أن بتقدير أن تستقر الوصية ومات الموصى ، فمن ذلك يجوز أن

يقع بين الورثة والموصى لهم مصالحة على وجه ترك الميل والخطأ، فلما كان ذلك منتظراً لم يكن حكم الجنف والاثم ماضيا مستقراً، فصح أن يعلقه تعالى بالخوف وزوال اليقين. فهذه الوجوه يمكن أن تذكر فى معنى الخوف، وإن كان الوجه الأول هو الأقوى.

﴿القول الثانى﴾ فى تفسير قوله تعالى (فمن خاف) أى فمن علم. والخوف والخشية يستعملان بمعنى العلم. وذلك لأن الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن مخصوص، وبين العلم وبين الظن مشابهة فى أمور كثيرة، فلهذا صح اطلاق اسم كل واحد منهما على الآخر، وعلى هذا التأويل يكون معنى الآية أن الميت إذا أخطأ فى وصيته أو جار فيها متعمداً، فلا حرج على من علم ذلك أن يغيره ويرده إلى الصلاح بعد موته، وهذا قول ابن عباس وقتادة والربيع.

﴿المسألة الرابعة﴾ قد ذكرنا أن الجنف هو الخطأ، والاثم هو العمد، ومعلوم أن الخطأ فى حق الغير فى أنه يجب إبطاله بمنزلة العمد. فلا فصل بين الخطأ والعمد فى ذلك. فمن هذا الوجه سوى عز وجل بين الأمرين.

أما قوله تعالى ﴿فأصلح بينهم﴾ فيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ هذا المصلح من هو؟ الظاهر أنه هو الوصى الذى لا بد منه فى الوصية، وقد يدخل تحته الشاهد، وقد يكون المراد منه من يتولى ذلك بعد موته من وال أو ولى أو وصى، أو من يأمر بالمعروف، فكل هؤلاء يدخلون تحت قوله تعالى (فمن خاف من موص) إذا ظهرت لهم أمارات الجنف والاثم فى الوصية، أو علموا ذلك فلا وجه للتخصيص فى هذا الباب، بل الوصى والشاهد أولى بالدخول تحت هذا التكليف، وذلك لأن بهم تثبت الوصية فكان تعلقهم بها أشد

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول: الضمير فى قوله (فأصلح بينهم) لا بد وأن يكون عائداً إلى مذكور سابق، فما ذلك المذكور السابق؟

وجوابه: أن لا شبهة أن المراد بين أهل الوصايا، لأن قوله (من موص) دل على من له الوصية فصار كأنهم ذكروا فصلح أن يقول تعالى: فأصلح بينهم. كأنه قال: فأصلح بين أهل الوصية، وقال قائلون: المراد فأصلح بين أهل الوصية والميراث، وذلك هو أن يزيد الموصى فى الوصية على قدر الثلث، فالمصلح يصلح بين أهل الوصايا والورثة فى ذلك، وهذا القول ضعيف من وجوه أحدها أن لفظ الموصى إنما يدل على أهل الوصية لا على الورثة. وثانيها: أن الجنف والاثم لا يدخل فى أن يوصى بأكثر من الثلث لأن ذلك لما لم يجز إلا بالرضا صار ذكره كلا ذكر، ولا يحتاج فى إبطاله إلى إصلاح لأنه ظاهر البطلان

﴿المسألة الثالثة﴾ فى بيان كيفية هذا الاصلاح، وههنا بحثان:

﴿البحث الأول﴾ فى بيان كيفية هذا الاصلاح قبل أن صارت هذه الآية منسوخة، فنقول بينا أن ذلك الجنف والاثم كان اما بزيادة أو نقصان أو بعدول، فاصلاحها انما يكون بازالة هذه الأمور الثلاثة، ورد كل حق إلى مستحقه

﴿البحث الثانى﴾ فى كيفية هذا الاصلاح بعد أن صارت هذه الآية منسوخة، فنقول: الجنف والاثم ههنا يقع على وجوه: منها أن يظهر من المريض مايدل على أنه يحاول منع وصول المال إلى الوارث، اما بذكر إقرار، أو بالتزام عقد، فههنا يمنع منه، ومنها أن يوصى بأكثر من الثلث ومنها أن يوصى للأباعد، وفى الأقارب شدة حاجة، ومنها أن يوصى مع قلة المال وكثرة العيال إلى غير ذلك من الوجوه

أما قوله تعالى ﴿فلا إثم عليه﴾ ففيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ لقائل أن يقول: هذا المصلح قد أتى بطاعة عظيمة فى هذا الاصلاح، وهو يستحق الثواب عليه، فكيف يليق به أن يقال: فلا إثم عليه. وجوابه من وجوه: الأول: أنه تعالى لما ذكر اثم المبدل فى أول الآية، وهذا أيضاً من التبديل بين مخالفته للأول، وأنه لا إثم عليه لأنه رد الوصية إلى العدل. والثانى: لما كان المصلح ينقص الوصايا وذلك يصعب على الموصى له، ويوهم فيه اثما، أزال الشبهة وقال (فلا إثم عليه) والثالث: بين أن بالوصية والاشهاد لايتحتم ذلك، وأنه متى غير إلى الحق وان كان خالف الوصية فلا إثم عليه، وان حصل فيه مخالفة لوصية الموصى، وصرف لماله عمن أحب الى من كره، لأن ذلك يوهم القبح، فبين الله عزوجل أن ذلك حسن لقوله (فلا اثم عليه) والرابع: أن الاصلاح بين الجماعة يحتاج فيه إلى الاكثار من القول، ويخاف فيه أن يتخلله بعض مالا ينبغى من القول والفعل، فبين تعالى أنه لااثم على المصلح فى هذا الجنس اذا كان قصده فى الاصلاح جميلا

﴿المسألة الثانية﴾ دلت هذه الآية على جواز الصلح بين المتنازعين، إذا خاف من يريد الصلح إفضاء تلك المنازعة إلى أمر محذور فى الشرع

أما قوله ﴿ان الله غفور رحيم﴾ ففيه أيضاً سؤال: وهو أن هذا الكلام إنما يليق بمن فعل فعلا لايجوز، أما هذا الاصلاح فهو من جملة الطاعات، فكيف يليق به هذا الكلام

وجوابه من وجوه: أحدها: أن هذا من باب تنبيه الأدنى على الأعلى كأنه قال أنا الذى أغفر الذنوب ثم أرحم المذنب، فبأن أوصل رحمتى وثوابى اليك مع أنك تحملت المحن الكثيرة فى

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ «١٨٣»

إصلاح هذا المهم كان أولى : وثانيها :يحتمل أن يكون المراد أن ذلك الموصى الذى أقدم على الجنف والاثم متى أصلحت وصيته . فان الله غفور رحيم يغفر له ويرحمه بفضله . وثالثها : أن المصلح ربما احتاج فى إيتاء الاصلاح إلى أقوال وأفعال ،كان الأولى تركها ، فاذا علم تعالى منه أن غرضه ليس إلا الاصلاح ، فانه لا يؤاخذه بها لأنه غفور رحيم

الحكم السادس

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾

اعلم أن الصيام مصدر صام كالقيام . وأصله فى اللغة الامساك عن الشيء والترك له . ومنه قيل للصمت : صوم لأنه امساك عن الكلام . قال الله تعالى (إنى نذرت للرحمن صوما) وصام النهار إذا اعتدل وقام قائم الظهيرة ، قال امرؤ القيس :

فدعها وسل الهم عنها بجسرة ذمول إذا صام النهار وهجرا

وقال آخر : حتى إذا صام النهار واعتدل

وصامت الريح إذا ركدت ، وصام الفرس إذا قام على غير اعتلاف وقال النابغة :

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما

ويقال : بكرة صائمة . إذا قامت فلم تدر قال الراجز :

والبكرات شرهن الصائمه

ومصام الشمس حيث تستوى فى منتصف النهار ، وكذلك مصام النجم قال امرؤ القيس :

كأن الثريا علقت فى مصامها بأمراس كتان إلى صم جندل

هذا هو معنى الصوم فى اللغة . وفى الشريعة هو الامساك من طلوع الفجر إلى غروب الشمس عن المفطرات حال العلم بكونه صائما مع اقتران النية

أما قوله تعالى ﴿كما كتب على الذين من قبلكم﴾ ففيه مسئلتان

﴿المسألة الأولى﴾ فى هذا التشبيه قولان : أحدهما : أنه عائد إلى أصل إيجاب الصوم ، يعنى هذه العبادة كانت مكتوبة واجبة على الأنبياء والأمم من لدن آدم إلى عهدكم ، ماأخلى الله أمة من إيجابها عليهم ، لايفرضها عليكم وحدكم ، وفائدة هذا الكلام أن الصوم عبادة شاقة ، والشىء الشاق إذا عم سهل تحمله

والقول الثانى : أن التشبيه يعود إلى وقت الصوم وإلى قدره ، وهذا ضعيف لأن تشبيه الشىء بالشىء يقتضى استواءهما فى أمر من الأمور فاما أن يقال : انه يقتضى الاستواء فى كل الأمور فلا ، ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوها : أحدها : أن الله تعالى فرض صيام رمضان على اليهود والنصارى ، أما اليهود فانها تركت هذا الشهر وصامت يوما من السنة ، زعموا أنه يوم غرق فيه فرعون ، وكذبوا فى ذلك أيضا . لأن ذلك اليوم يوم عاشوراء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أما النصارى فانهم صاموا رمضان فصادفوا فيه الحر الشديد فحولوه إلى وقت لايتغير ، ثم قالوا عند التحويل نزيد فيه فزادوا عشرا ، ثم بعد زمان اشتكى ملكهم فنذر سبعا فزادوه ، ثم جاء بعد ذلك ملك آخر فقال : مابال هذه الثلاثة فأتمه خمسين يوما ، وهذا معنى قوله تعالى (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا) وهذا مروى عن الحسن . وثانيها : أنهم أخذوا بالوثيقة زمانا فصاموا قبل الثلاثين يوما وبعدها يوما ، ثم لم يزل الأخير يستسن بسنة القرن الذى قبله حتى صاروا إلى خمسين يوما ، ولهذا كره صوم يوم الشك ، وهو مروى عن الشعبى : وثالثها : أن وجه التشبيه أنه يحرم الطعام والشراب والجماع بعد النوم كما كان ذلك حراما على سائر الأمم ، واحتج القائلون بهذا القول بأن الأمة مجمعة على أن قوله تعالى (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) يفيد نسخ هذا الحكم ، فهذا الحكم لابد فيه من دليل يدل عليه ولادليل عليه إلا هذا التشبيه ، وهو قوله (كما كتب على الذين من قبلكم) فوجب أن يكون هذا التشبيه دليلا على ثبوت هذا المعنى ، قال أصحاب القول الأول : قد بينا أن تشبيه شىء بشىء لايدل على مشابهتهما من كل الوجوه ، فلم يلزم من تشبيه صومنا بصومهم ، أن يكون صومهم مختصا برمضان ، وأن يكون صومهم مقدراً بثلاثين يوما . ثم ان مثل هذه الرواية مما ينفر من قبول الاسلام إذا علم اليهود والنصارى كونه كذلك .

﴿المسألة الثانية﴾ فى موضع «كما» ثلاثة أقوال : الأول : قال الزجاج موضع «كما» نصب على المصدر لأن المعنى : فرض عليكم فرضا كالذى فرض على الذين من قبلكم . الثانى : قال ابن الانبارى :

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن

يجوز أن يكون فى موضع نصب على الحال من الصيام ، يراد بها : كتب عليكم الصيام مشبها وممثلا بما كتب على الذين من قبلكم . الثالث : قال أبو على : هو صفة لمصدر محذوف تقديره : كتابة كما كتب عليهم ، فحذف المصدر وأقيم نعته مقامه ، قال : ومثله فى الاتساع والحذف قولهم فى صريح الطلاق : أنت واحدة ، ويريدون أنت ذات تطليقة واحدة ، فحذف المضاف والمضاف إليه وأقيم صفة المضاف مقام الاسم المضاف إليه .

أما قوله تعالى ﴿لعلكم تتقون﴾ فاعلم أن تفسير (لعل) فى حق الله تعالى قد تقدم ، وأما أن هذا الكلام كيف يليق بهذا الموضع ففيه وجوه : أحدها : أنه سبحانه بين بهذا الكلام أن الصوم يورث التقوى لما فيه من انكسار الشهوة وانقماع الهوى ، فانه يردع عن الأشر والبطر والفواحش ويهون لذات الدنيا ورياستها ، وذلك لأن الصوم يكسر شهوة البطن والفرج ، وإنما يسعى الناس لهذين ، كما قيل فى المثل السائر : المرء يسعى لغاريه بطنه وفرجه : فمن أكثر الصوم هان عليه أمر هذين وخفت عليه مؤنتهما . فكان ذلك رادعا له عن ارتكاب المحارم والفواحش ، ومهوناً عليه أمر الرياسة فى الدنيا ، وذلك جامع لأسباب التقوى ، فيكون معنى الآية فرضت عليكم الصيام لتكونوا به من المتقين الذين أثنيت عليهم فى كتابى ، وأعلمت أن هذا الكتاب هدى لهم ولما اختص الصوم بهذه الخاصة حسن منه تعالى أن يقول عند إيجابها (لعلكم تتقون) منبها بذلك على وجه وجوبه ، لأن ما يمنع النفس عن المعاصى لابد وأن يكون واجباً . وثانيها : المعنى : ينبغى لكم بالصوم أن يقوى رجاؤكم فى التقوى . وهذا معنى «لعل» وثالثها : المعنى : لعلكم تتقون الله بصومكم وترككم للشهوات فان الشىء كلما كانت الرغبة فيه أكثر : كان الاتقاء عنه أشق ، والرغبة فى المطعوم والمنكوح أشد ، من الرغبة فى سائر الأشياء فاذا سهل عليكم اتقاء الله بترك المطعوم والمنكوح ، كان اتقاء الله بترك سائر الأشياء أسهل وأخف . ورابعها : المراد (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) إهمالها وترك المحافظة عليها بسبب عظم درجاتها واصالتها . وخامسها : لعلكم تنتظمون بسبب هذه العبادة فى زمرة المتقين لأن الصوم شعارهم والله أعلم .

قوله تعالى ﴿أياما معدودات فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين

تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ «١٨٤»

يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون﴾.
اعلم أن فى قوله تعالى (أياما معدودات) مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى انتصاب (أياما) أقوال: الأول: نصب على الظرف، كأنه قيل: كتب عليكم الصيام فى أيام. ونظيره قولك: نويت الخروج يوم الجمعة. والثانى: وهو قول الفراء أنه خبر ما لم يسم فاعله، كقولهم: أعطى زيد مالا. والثالث: على التفسير. والرابع: باضمار أى فصوموا أياما.

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى هذه الأيام على قولين: الأول: أنها غير رمضان. وهو قول معاذ وقتادة وعطاء، ورواه عن ابن عباس، ثم اختلف هؤلاء فقيل: ثلاثة أيام من كل شهر. عن عطاء، وقيل: ثلاثة أيام من كل شهر، وصوم يوم عاشوراء. عن قتادة، ثم اختلفوا أيضاً فقال بعضهم: انه كان تطوعا ثم فرض. وقيل: بل كان واجباً واتفق هؤلاء على أنه منسوخ بصوم رمضان، واحتج القائلون بأن المراد بهذه الأيام غير صوم رمضان بوجوه: الأول: ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أن صوم رمضان نسخ كل صوم، فدل هذا على أن قبل وجوب رمضان كان صوما آخر واجباً. الثانى: أنه تعالى ذكر حكم المريض والمسافر فى هذه الآية، ثم ذكر حكمهما أيضاً فى الآية التى بعد هذه الآية الدالة على صوم رمضان، فلو كان هذا الصوم هو صوم رمضان. لكان ذلك تكريرا محضا من غير فائدة وأنه لا يجوز. الثالث: أن قوله تعالى فى هذا الموضع (وعلى الذين يطيقونه فدية) يدل على أن هذا الصوم واجب على التخيير. يعنى: ان شاء صام، وإن شاء أعطى الفدية، وأما صوم رمضان فانه واجب على التعيين، فوجب أن يكون صوم هذه الأيام غير صوم رمضان.

﴿القول الثانى﴾ وهو اختيار أكثر المحققين، كابن عباس والحسن وأبى مسلم أن المراد بهذه الأيام المعدودات: شهر رمضان قالوا: وتقريره أنه تعالى قال أولا (كتب عليكم الصيام) وهذا محتمل ليوم ويومين وأيام ثم بينه بقوله تعالى (أياما معدودات) فزال بعض الاحتمال ثم بينه بقوله (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن) فعلى هذا الترتيب يمكن جعل الأيام المعدودات بعينها شهر رمضان. وإذا أمكن ذلك فلا وجه لحمله على غيره واثبات النسخ فيه. لأن كل ذلك زيادة لا يدل اللفظ عليها فلا يجوز القول به.

أما تمسكهم أولا بقوله عليه السلام «ان صوم رمضان نسخ كل صوم»

فالجواب : أنه ليس فى الخبر أنه نسخ عنه وعن أمته كل صوم فلم لايجوز أن يكون المراد أنه نسخ كل صوم واجب فى الشرائع المتقدمة . لأنه كما يصح أن يكون بعض شرعه ناسخا للبعض ، فيصح أن يكون شرعه ناسخا لشرع غيره

سلمنا أن هذا الخبر يقتضى أن يكون صوم رمضان نسخ صوما ثبت فى شرعه ، ولكن لم لا يجوز أن يكون ناسخاً لصيام وجب بغير هذه الآية ، فمن أين لنا أن المراد بهذه الآية غير شهر رمضان .

﴿ وأما حجتهم الثانية ﴾ وهى أن هذه الأيام لو كانت هى شهر رمضان ، لكان حكم المريض والمسافر مكررا

فالجواب : أن فى الابتداء كان صوم شهر رمضان ليس بواجب معين ، بل كان التخيير ثابتاً بينه وبين الفدية ، فلما كان كذلك ورخص للمسافر الفطر كان من الجائز أن يظن أن الواجب عليه الفدية دون القضاء ، ويجوز أيضا أنه لافدية عليه ولا قضاء لمكان المشقة التى يفارق بها المقيم ، فلما لم يكن ذلك بعيداً بين تعالى أن افطار المسافر والمريض فى الحكم خلاف التخيير فى حكم المقيم ، فانه يجب عليهما القضاء فى عدة من أيام أخر ، فلما نسخ الله تعالى ذلك عن المقيم الصحيح وألزمه بالصوم حتما ، كان من الجائز أن يظن أن حكم الصوم لما انتقل عن التخيير إلى التضييق حكم يعم الكل حتى يكون المريض والمسافر فيه بمنزلة المقيم الصحيح من حيث تغير حكم الله فى الصوم ، فبين تعالى أن حال المريض والمسافر ثابت فى رخصة الافطار ووجوب القضاء كحالهما أولا ، فهذا هو الفائدة فى اعادة ذكر حكم المسافر والمريض ، لا لأن الايام المعدودات سوى شهر رمضان .

﴿ وأما حجتهم الثالثة ﴾ وهى قولهم صوم هذه الايام واجب مخير ، وصوم شهر رمضان واجب معين .

فجوابه ماذكرنا من أن صوم شهر رمضان كان واجباً مخيرا ، ثم صار معينا ، فهذا تقرير هذا القول . واعلم أن على كلا القولين لا بد من تطرق النسخ إلى هذه الآية ، أما على القول الأول فظاهر ، وأما على القول الثانى فلان هذه الآية تقتضى أن يكون صوم رمضان واجبا مخيرا ، والآية التى بعدها تدل على التعيين ، فكانت الآية الثانية ناسخة لحكم هذه الآية. وفيه اشكال وهو أنه كيف يصح أن يكون قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ناسخاللتخيير مع اتصاله

بالمنسوخ ، وذلك لا يصح .

وجوابه : أن الاتصال فى التلاوة لا يوجب الاتصال فى النزول ، وهذا كما قاله الفقهاء فى عدة المتوفى عنها زوجها أن المقدم فى التلاوة وهو الناسخ والمنسوخ متأخر ، وهذا ضد ما يجب أن يكون عليه حال الناسخ والمنسوخ ، فقالوا : ان ذلك فى التلاوة أما فى الانزال فكان الاعتداد بالحول هو المتقدم ،والآية الدالة على أربعة أشهر وعشر هى المتأخرة ، فصح كونها ناسخة ، وكذلك نجد فى القرآن آية مكية متأخرة فى التلاوة عن الآية المدنية ، وذلك كثير

﴿المسألة الثالثة﴾ فى قوله (معدودات) وجهان ، أحدهما : مقدرات بعدد معلوم . وثانيهما : قلائل كقوله تعالى (دراهم معدودة) وأصله أن المال القليل يقدر بالعدد ،ويحتاط فى معرفة تقديره ، وأما الكثير فانه يصب صبا ويحثى حثيا ، والمقصود من هذا الكلام كانه سبحانه يقول: انى رحمتكم وخففت عنكم حين لم أفرض عليكم صيام الدهر كله ، ولا صيام أكثره ، ولو شئت لفعلت ذلك ولكنى رحمتكم وما أوجبت الصوم عليكم الا فى أيام قليلة ، وقال بعض المحققين : يجوز أن يكون قوله (أياما معدودات) من صلة قوله (كما كتب على الذين من قبلكم) وتكون المماثلة واقعة بين الفرضين من هذا الوجه ، وهو تعليق الصوم بمدة غير متطاوله وان اختلفت المدتان فى الطول والقصر ، ويكون المراد ما ذكرناه من تعريفه سبحانه ايانا أن فرض الصوم علينا وعلى من قبلنا ماكان إلا مدة قليلة لا تشتد مشقتها ، فكان هذا بيانا لكونه تعالى رحيما بجميع الامم ، ومسهلا أمر التكاليف على كل الامم

أما قوله تعالى ﴿فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ فالمراد منه أن فرض الصوم فى الايام المعدودات انما يلزم الأصحاء المقيمين ،فامامن كان مريضا أو مسافرا فله تأخير الصوم عن هذه الايام إلى أيام أخر،قال القفال رحمه الله :انظروا الى عجيب مانبه الله عليه من سعة فضله ورحمته فى هذا التكليف، وأنه تعالى بين فى أول الآية أن لهذه الأمة فى هذا التكليف أسوة بالأمة المتقدمة ، والغرض منه ما ذكرنا أن الامور الشاقة إذا عمت خفت ، ثم ثانيا بين وجه الحكمة فى إيجاب الصوم ، وهو أنه سبب لحصول التقوى ، فلو لم يفرض الصوم لفات هذا المقصود الشريف ، ثم ثالثاً : بين أنه مختص بأيام معـــدودة ، فانه لو جعله أبداً أو فى أكثر الأوقات لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعاً : أنه خصه من الأوقات بالشهر الذى أنزل فيه القرآن لكونه أشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة ، ثم بين خامساً : إزالة المشقة فى إلزامه فأباح تأخيره لمن شق عليه من المسافرين والمرضى ، إلى أن يصيروا إلى الرفاهية والسكون ، فهو سبحانه راعى فى إيجاب الصوم هذه

الوجوه من الرحمة فله الحمد على نعمه كثيراً ، إذا عرفت هذا فنقول فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله تعالى (فمن كان منكم مريضاً) إلى قوله (أخر) فيه معنى الشرط والجزاء أى من يكن منكم مريضاً أو مسافراً فأفطر فليقض ، وإذا قدرت فيه معنى الشرط كان المراد بقوله كان الاستقبال لا الماضى ، كما تقول : من أتانى أتيته

﴿المسألة الثانية﴾ المرض عبارة عن عدم اختصاص جميع أعضاء الحى بالحالة المقتضية لصدور أفعاله سليمة سلامة تليق به ، واختلفوا فى المرض المبيح للفطر على ثلاثة أقوال : أحدها : أن أى مريض كان ، وأى مسافر كان ، فله أن يترخص تنزيلا للفظه المطلق على أقل أحواله ، وهذا قول الحسن وابن سيرين ، يروى أنهم دخلوا على ابن سيرين فى رمضان وهو يأكل ، فاعتل بوجع أصبعه . وثانيها أن هذه الرخصة مختصة بالمريض الذى لو صام لوقع فى مشقة وجهد ، وبالمسافر الذى يكون كذلك . وهذا قول الأصم ، وحاصله تنزيل اللفظ المطلق على أكمل الأحوال . وثالثها : وهو قول أكثر الفقهاء : أن المرض المبيح للفطر هو الذى يؤدى إلى ضرر فى النفس أو زيادة فى العلة ، إذ لا فرق فى الفعل بين مايخاف منه وبين مايؤدى الى مايخاف منه كالمحموم اذا خاف أنه لو صام تشتد حماه . وصاحب وجع العين يخاف ان صام أن يشتد وجع عينه ، قالوا : وكيف يمكن أن يقال كل مرض مرخص مع علمنا أن فى الأمراض ماينقصه الصوم ، فالمراد إذن منه مايؤثر الصوم فى تقويته ، ثم تأثيره فى الأمر اليسير لا عبرة به ، لأن ذلك قد يحصل فيمن ليس بمريض أيضاً ، فاذن يجب فى تأثيره ماذكرناه

﴿المسألة الثالثة﴾ أصل السفر من الكشف وذلك أنه يكشف عن أحوال الرجال وأخلاقهم والمسفرة المكنسة ، لأنها تسفر التراب عن الأرض ، والسفير الداخل بين اثنين للصلح ، لأنه يكشف المكروه الذى اتصل بهما ، والمسفر المضىء ، لأنه قد انكشف وظهر ومنه أسفر الصبح والسفر الكتاب ، لانه يكشف عن المعانى ببيانه ، وأسفرت المرأة عن وجهها إذا كشفت النقاب. قال الازهرى : وسمى المسافر مسافرا لكشف قناع الكن عن وجهه وبروزه للارض الفضاء ، وسمى السفر سفرا لانه يسفر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم ، ويظهر ما كان خافيا منهم ، واختلف الفقهاء فى قدر السفر المبيح للرخص ، فقال داود : الرخص حاصلة فى كل سفر ولو كان السفر فرسخا ، وتمسك فيه بأن الحكم لما كان معلقا على كونه مسافرا ، فحيث تحقق هذا المعنى حصل هذا الحكم أقصى ما فى الباب أنه يروى خبر واحد فى تخصيص هذا العموم . لكن تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد غير جائز ، وقال الأوزاعى : السفر المبيح مسافة يوم : وذلك لأن أقل من

هذا القدر قد يتفق للمقيم ، وأما الأكثر فليس عدد أولى من عدد . فوجب الاقتصار على الواحد، ومذهب الشافعى أنه مقدر بستة عشر فرسخا ، ولا يحسب منه مسافة الاياب . كل فرسخ ثلاثة أميال بأميال هاشم جد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهو الذى قدر أميال البادية . كل ميل اثنا عشر ألف قدم ، وهى أربعة آلاف خطوة . فان كل ثلاث أقدام خطوة ، وهذا مذهب مالك وأحمد وإسحق ، وقال أبو حنيفة والثورى : رخص السفر لا تحصل إلا فى ثلاث مراحل أربعة وعشرين فرسخا ، حجة الشافعى وجهان : الأول : قوله تعالى (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) مقتضاه أن يترخص المسافر مطلقا ترك العمل به فيما اذا كان السفر مرحلة واحدة . لأن تعب اليوم الواحد يسهل تحمله . أما اذا تكرر التعب فى اليومين . فانه يشق تحمله فيناسب الرخصة تحصيلا لهذا التخفيف

(الحجة الثانية) من الخبر : وهو ما رواه الشافعى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : يا أهل مكة لا تقصروا فى أدنى من أربعة برد من مكة إلى عسفان . قال أهل اللغة : وكل بريد أربعة فراسخ . فيكون بمجوعه ستة عشر فرسخا ، وروى الشافعى أيضا أن عطاء قال لابن عباس : أقصر إلى عرفة؟ فقال : لا.فقال:إلى مر الظهران ؟ فقال: لا، ولكن اقصر إلى جدة وعسفان والطائف . قال مالك : بين مكة وجدة وعسفان أربعة برد . وحجة أبى حنيفة أيضا من وجهين : الأول : أن قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يقتضى وجوب الصوم عدلنا عنه فى ثلاثة أيام بسبب الاجماع على أن هذا القدر مرخص ، والاقل منه مختلف فيه ، فوجب أن يبقى وجوب الصوم

(الحجة الثانية) من الخبر وهو قوله عليه السلام «يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليهن» دل الخبر على أن لكل مسافر أن يمسح ثلاثة أيام ، ولا يكون كذلك حتى تتقدر مدة السفر ثلاثة أيام . لأنه عليه الصلاة والسلام جعل السفر علة المسح على الخفين ثلاثة أيام ولياليهن وجعل هذا المسح معلولا ، والمعلول لايزيد على العلة

والجواب عن الأول : أنه معارض بما ذكرناه من الآية . فان رجحوا جانبهم بأن الاحتياط فى العبادات أولى ، رجحنا جانبنا بأن التخفيف فى رخص السفر مطلوب الشرع ، بدليل قوله عليه السلام «هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا منه صدقته» والترجيح لهذا الجانب ، لأن الدليل الدال على أن رخص السفر مطلوبة للشرع أخص من الدليل الدال على وجوب رعاية الاحتياط

والجواب عن الثانى : أنه عليه السلام قال «يمسح المقيم يوما وليلة» وهذا لايدل على أنه لاتحصل الاقامة فى أقل من يوم وليلة ، لأنه لو نوى الاقامة فى موضع الاقامة ساعة صار مقيما ، فكذا قوله «والمسافر ثلاثة أيام» لايوجب أن لايحصل السفر فى أقل من ثلاثة أيام

﴿المسألة الرابعة﴾ لقائل أن يقول : رعاية اللفظ تقتضى أن يقال : فمن كان منكم مريضاً أو مسافراً . ولم يقل هكذا بل قال (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر)

وجوابه : أن الفرق هو أن المرض صفة قائمة بالذات : فان حصلت حصلت والا فلا ، وأما السفر فليس كذلك ، لأن الانسان اذا نزل فى منزل فان عدم الاقامة كان سكونه هناك إقامة لا سفراً ، وان عدم السفر كان هو فى ذلك السكون مسافراً فاذن كونه مسافراً أمر يتعلق بقصده واختياره ، فقوله (على سفر) معناه كونه على قصد السفر ، والله أعلم بمراده

﴿المسألة الخامسة﴾ «العدة» فعلة من العد ، وهو بمعنى المعدود ، كالطحن بمعنى المطحون ، ومنه يقال للجماعة المعدودة من الناس : عدة . وعدة المرأة من هذا

فان قيل : كيف قال (فعدة) على التنكير ولم يقل فعدتها . أى فعدة الايام المعدودات

قلنا : لأنا بينا أن العدة بمعنى المعدود فأمر بأن يصوم أياماً معدودة مكانها ، والظاهر أنه لايأتى الا بمثل ذلك العدد فأغنى ذلك عن التعريف بالاضافة

﴿المسألة السادسة﴾ «عدة» قرئت مرفوعة ومنصوبة ، أما الرفع فعلى معنى فعليه صوم عدة ، فيكون هذا من باب حذف المضاف ، وأما اضمار «عليه» فيدل عليه حرف الفاء ، وأما النصب فعلى معنى : فليصم عدة

﴿المسألة السابعة﴾ ذهب قوم من علماء الصحابة إلى أنه يجب على المريض والمسافر أن يفطرا ، ويصوما عدة من أيام أخر ، وهو قول ابن عباس وابن عمر ، ونقل الخطابى فى اعلام التنزيل عن ابن عمر أنه قال لو صام فى السفر قضى فى الحضر ، وهذا اختيار داود ابن على الاصفهانى . وذهب أكثر الفقهاء إلى أن الافطار رخصة فان شاء أفطر وان شاء صام . حجة الأولين من القرآن والخبر . أما القرآن فمن وجهين : الأول : أنا ان قرأنا « عدة » بالنصب كان التقدير : فليصم عدة من أيام أخر . وهذا للايجاب . ولو أنا قرأنا بالرفع كان التقدير : فعليه عدة من أيام . وكلمة «على» للوجوب ، فثبت أن ظاهر القرآن يقتضى إيجاب صوم أيام أخر ، فوجب أن يكون فطر هذه الأيام واجباً ضرورة أنه لاقائل بالجمع

﴿الحجة الثانية﴾ أنه تعالى أعاد فيما بعد ذلك هذه الآية ، ثم قال عقيبها (يريد الله بكم اليسر

ولايريد بكم العسر) ولا بد وأن يكون هذا اليسر والعسر شيئا تقدم ذكرهما ، وليس هناك يسر الاأنه أذن للمريض والمسافر فى الفطر ، وليس هناك عسر الا كونهما صائمين فكان قوله (يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر) معناه يريد منكم الافطار ولايريد منكم الصوم ، فذلك تقرير قولنا ، وأما الخبر فاثنان : الأول : قوله عليه السلام « ليس من البر الصيام فى السفر » لايقال هذا الخبر وارد عن سبب خاص ، وهو ماروى أنه عليه الصلاة والسلام مر على رجل جالس تحت مظلة فسأل عنه فقيل هذا صائم أجهده العطش ، فقال «ليس من البر الصيام فى السفر» لأنا نقول العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب . والثانى : قوله عليه الصلاة والسلام « الصائم فى السفر كالمفطر فى الحضر »

أما حجة الجمهور : فهى أن فى الآية اضماراً لأن التقدير : فأفطر فعدة من أيام أخر وتمام تقرير هذا الكلام أن الاضمار فى كلام الله جائز فى الجملة ، وقد دل الدليل على وقوعه ههنا ، أما بيان الجواز فكما فى قوله تعالى (فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت) والتقدير فضرب فانفجرت وكذلك قوله تعالى (ولاتحلقوا رؤسكم) إلى قوله (أوبه أذى من رأسه ففدية) أى فحلق فعليه فدية ، فثبت أن الاضمار جائز ، أما أن الدليل دل على وقوعه ففى تقريره وجوه : الأول : قال القفال : قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يدل على وجوب الصوم ولقائل أن يقول هذا ضعيف وبيانه من وجهين : الأول : أنا إذا أجرينا ظاهر قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) على العموم لزمنا الاضمار فى قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقد بينا فى أصول الفقه أنه متى وقع التعارض بين التخصيص وبين الاضمار كان تحمل التخصيص أولى والثانى : وهو أن ظاهر قوله تعالى (فليصمه) يقتضى الوجوب عيناً ، ثم ان هذا الوجوب منتف فى حق المريض والمسافر ، فهذه الآية مخصوصة فى حقهما على جميع التقديرات ، سواء أجرينا قوله تعالى فعليه عدة من أيام أخر على ظاهره أو لم نفعل ذلك وإذا كان كذلك وجب إجراء هذه الآية على ظاهرها من غير اضمار

الوجه الثانى: ماذكره الواحدى فى كتاب البسيط ، فقال : القضاء إنما يجب بالافطار لا بالمرض والسفر ، فلما أوجب الله القضاء والقضاء مسبوق بالفطر ، دل على أنه لابد من إضمار الافطار ، وهذا فى غاية السقوط ، لأن الله تعالى لم يقل : فعليه قضاء مامضى . بل قال : فعليه صوم عدة من أيام أخر ، وإيجاب الصوم عليه فى أيام أخر لايستدعى أن يكون مسبوقا بالافطار .

الوجه الثالث : ماروى أبو داود فى سننه عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن حمزة

الأسلمى سأل النبى صلى الله عليه وسلم فقال : يارسول الله هل أصوم على السفر؟ فقال عليه الصلاة والسلام : صم إن شئت وأفطر إن شئت ، ولقائل أن يقول : هذا يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد لأن ظاهر القرآن يقتضى وجوب صوم سائر الأيام ، فرفع هذا الخبر غير جائز إذا ثبت ضعف هذه الوجوه ، فالاعتماد فى إثبات المذهب على قوله تعالى بعد هذه الآية (وأن تصوموا خير لكم) وسيأتى بيان وجه الاستدلال إن شاء الله تعالى .

﴿المسألة الثامنة﴾ لمذهب القائلين بأن الصوم جائز فرعان :

الفرع الأول : اختلفوا فى أن الصوم أفضل أم الفطر؟ فقال أنس بن مالك وعثمان بن أبى أوفى الصوم أفضل . وهو مذهب الشافعى وأبى حنيفة ومالك والثورى وأبى يوسف ومحمد ، وقالت طائفة أفضل الأمرين الفطر ، وإليه ذهب ابن المسيب والشعبى والأوزاعى وأحمد وإسحق ، وقالت فرقة ثالثة : أفضل الأمرين أيسرهما على المرء .

حجة الأولين : قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقوله تعالى (وأن تصوموا خير لكم)

حجة الفرقة الثانية : أن القصر فى الصلاة أفضل ، فوجب أن يكون الافطار أفضل .

والجواب : أن من أصحابنا من قال : الاتمام أفضل . إلا أنه ضعيف ، والفرق من وجهين : أحدهما : أن الذمة تبقى مشغولة بقضاء الصوم دون الصلاة إذا قصرها . والثانى : أن فضيلة الوقت تفوت بالفطر ولا تفوت بالقصر .

حجة الفرقة الثالثة : قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فهذا يقتضى أنه إن كان الصوم أيسر عليه صام ، وإن كان الفطر أيسر أفطر .

الفرع الثانى : أنه إذا أفطر كيف يقضى؟ فذهب على وابن عمر والشعبى أنه يقضيه متتابعا ، وقال الباقون : التتابع مستحب وإن فرق جاز . حجة الأولين وجهان : الأول : أن قراءة أبى (فعدة من أيام متتابعات) والثانى : أن القضاء نظير الأداء فلما كان الأداء متتابعا . فكذا القضاء .

حجة الفرقة الثانية : أن قوله (فعدة من أيام أخر) نكرة فى سياق الاثبات . فيكون ذلك أمرا بصوم أيام على عدد تلك الأيام مطلقا ، فيكون التقييد بالتتابع مخالفاً لهذا التعميم ، وعن أبى عبيدة ابن الجراح أنه قال : إن الله لم يرخص لكم فى فطره وهو يريد أن يشق عليكم فى قضائه ، إن شئت فواتر وإن شئت ففرق : والله أعلم .

وروى أن رجلا قال للنبى صلى الله عليه وسلم ، على أيام من رمضان أفيجزينى أن أقضيها متفرقا فقال له : أرأيت لو كان عليك دين فقضيته الدرهم والدرهمين أما كان يجزيك؟ قال : نعم . قال :

فالله أحق أن يعفو ويصفح .

﴿المسألة التاسعة﴾ «أخر» لا ينصرف لأنه حصل فيه سببان الجمع والعدل . أما الجمع فلأنها جمع أخرى . وأما العدل فلأنها جمع أخرى ، وأخرى تأنيث آخر ، وآخر على وزن أفعل ، وما كان على وزن أفعل فانه اما أن يستعمل مع «من» أو مع الالف واللام ، يقال : زيد أفضل من عمرو ، وزيد الافضل . وكان القياس أن يقال : رجل آخر من زيد كما تقول أقدم من عمرو ، الا أنهم حذفوا لفظ «من» لأن لفظه اقتضى معنى «من» فأسقطوا «من» اكتفاء بدلالة اللفظ عليه ، والألف واللام منافيان «من» فلما جاز استعماله بغير الألف واللام صار أخر وآخر وأخرى ، معدولة عن حكم نظائرها ، لأن الألف واللام استعملتا فيها ثم حذفتا

أما قوله تعالى ﴿وعلى الذين يطيقونه﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ القراءة المشهورة المتواترة (يطيقونه) وقرأ عكرمة وأيوب السختياني وعطاء (يطيقونه) ومن الناس من قال : هذه القراءة مروية عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد ، قال ابن جنى : أما عين الطاقة فواو كقولهم : لاطاقة لى به ، ولاطوق لى به ، وعليه قراءة (يطوقونه) فهو يفعلونه ، فهو كقولك : يجشمونه . أى يكلفونه .

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى المراد بقوله (وعلى الذين يطيقونه) على ثلاثة أقوال : الأول : أن هذا راجع إلى المسافر والمريض . وذلك لأن المسافر والمريض قد يكون منهما من لا يطيق الصوم ومنهما من يطيق الصوم

أما القسم الأول : فقد ذكر الله حكمه فى قوله (ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر .

وأما القسم الثانى وهو المسافر والمريض اللذان يطيقان الصوم ، فاليهما الاشارة بقوله (وعلى الذين يطيقونه فدية) فكأنه تعالى أثبت للمريض وللمسافر حالتين فى إحداهما يلزمه أن يفطر وعليه القضاء وهى حال الجهد الشديد لوصام . والثانية : أن يكون مطيقاً للصوم لا يثقل عليه ، فحينئذ يكون مخيراً بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية .

﴿القول الثانى﴾ وهو قول أكثر المفسرين ، أن المراد من قوله (وعلى الذين يطيقونه) المقيم الصحيح . خيره الله تعالى أولا بين هذين . ثم نسخ ذلك وأوجب الصوم عليه مضيقا معينا .

﴿القول الثالث﴾ أنه نزلت هذه الآية فى حق الشيخ الهرم قالوا : وتقريره من وجهين : أحدهما : أن الوسع فوق الطاقة . فالوسع اسم لمن كان قادراً على الشىء على وجه السهولة ، أما

الطاقة فهو اسم لمن كان قادراً على الشيء مع الشدة والمشقة ، فقوله (وعلى الذين يطيقونه) أى وعلى الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة

﴿الوجه الثانى﴾ فى تقرير هذا القول القراءة الشاذة (وعلى الذين يطيقونه) فان معناه وعلى الذين يجشمونه ويكلفونه ، ومعلوم أن هذا لا يصح إلا فى حق من قدر على الشيء مع ضرب من المشقة .

إذا عرفت هذا فنقول القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين : أحدهما : وهو قول السدى : أنه هو الشيخ الهرم ، فعلى هذا لا تكون الآية منسوخة ، يروى أن أنساً كان قبل موته يفطر ولا يستطيع الصوم ، ويطعم لكل يوم مسكينا ، وقال آخرون : انها تتناول الشيخ الهرم والحامل والمرضع سئل الحسن البصرى عن الحامل والمرضع إذا خافتا على نفسهما وعلى ولديهما فقال : فأى مرض أشد من الحمل تفطر وتقضى .

واعلم أنهم أجمعوا على أن الشيخ الهرم إذا أفطر فعليه الفدية . أما الحامل والمرضع إذا أفطرتا فهل عليهما الفدية ؟ فقال الشافعى رضى الله عنه : عليهما الفدية . وقال أبو حنيفة : لا تجب حجة الشافعى أن قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية) يتناول الحامل والمرضع ، وأيضاً الفدية واجبة على الشيخ الهرم فتكون واجبة أيضاً عليهما ، وأبو حنيفة فرق فقال : الشيخ الهرم لا يمكن إيجاب القضاء عليه ، فلا جرم وجبت الفدية ، أما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما ، فلو أوجبنا الفدية عليهما أيضاً كان ذلك جمعاً بين البدلين وهو غير جائز لأن القضاء بدل والفدية بدل ، فهذا تفصيل هذه الأقوال الثلاثة فى تفسير قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه)

﴿أما القول الأول﴾ وهو اختيار الأصم فقد احتجوا على صحته من وجوه : أحدها : أن المرض المذكور فى الآية إما أن يكون هو المرض الذى يكون فى الغاية ، وهو الذى لا يمكن تحمله ، أو المراد كل ما يسمى مرضاً ، أو المراد منه ما يكون متوسطاً بين هاتين الدرجتين ، والقسم الثانى باطل بالاتفاق ، والقسم الثالث أيضاً باطل ، لأن المتوسطات لها مراتب كثيرة غير مضبوطة ، وكل مرتبة منها فانها بالنسبة إلى ما فوقها ضعيفة وبالنسبة الى ما تحتها قوية ، فاذا لم يكن فى اللفظ دلالة على تعيين تلك المرتبة مع أن مراد الله هو تلك المرتبة صارت الآية مجملة وهو خلاف الأصل ، ولما بطل هذان القسمان تعين أن المراد هو القسم الأول ، وذلك لأنه مضبوط ، فحمل الآية عليه أولى لأنه لا يفضى إلى صيرورة الآية مجملة

إذا ثبت هذا فنقول : أول الآية دل على إيجاب الصوم ، وهو قوله : كتب عليكم الصيام

أياما معدودات ثم بين أحوال المعذورين ، ولما كان المعذورون على قسمين : منهم من لا يطيق الصوم أصلا ، ومنهم من يطيقه مع المشقة والشدة ، فالله تعالى ذكر حكم القسم الأول ثم أردفه بحكم القسم الثانى

﴿ الحجة الثانية ﴾ فى تقرير هذا القول أنه لا يقال فى العرف للقادر القوى : انه يطيق هذا الفعل لأن هذا اللفظ لا يستعمل إلا فى حق من يقدر عليه مع ضرب من المشقة

﴿ الحجة الثالثة ﴾ أن على أقوالكم لابد من إيقاع النسخ فى هذه الآية وعلى قولنا لا يجب . ومعلوم أن النسخ كلما كان أقل كان أولى ، فكان المصير إلى إثبات النسخ من غير أن يكون فى اللفظ ما يدل عليه غير جائز

﴿ الحجة الرابعة ﴾ أن القائلين بأن هذه الآية منسوخة اتفقوا على أن ناسخها آية شهود الشهر ، وذلك غير جائز لأنه تعالى قال فى آخر تلك الآية (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ولو كانت الآية ناسخة لهذا لما كان قوله (يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر) لائقاً بهذا الموضع . لأن هذا التقدير أوجب الصوم على سبيل التضييق ، ورفع وجوبه على سبيل التخيير ، فكان ذلك رفعاً لليسر وإثباتا للعسر فكيف يليق به أن يقول (يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر)

واحتج القاضى رحمه الله على فساد قول الأصم فقال : إن قوله (وعلى الذين يطيقونه) معطوف على المسافر والمريض ، ومن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه فبطل قول الأصم

والجواب : أنا بينا أن المراد من المسافر والمريض المذكورين فى الآية هما الذان لا يمكنهما الصوم البتة . والمراد من قوله (وعلى الذين يطيقونه) المسافر والمريض اللذان يمكنهما الصوم . فكانت المغايرة حاصلة فثبت بما بينا أن القول الذى اختاره الأصم ليس بضعيف ، أما إذا وافقنا الجمهور وسلمنا فساده بقى القولان الآخران ، وأكثر المفسرين والفقهاء على القول الثانى ، واختاره الشافعى واحتج على فساد القول الثالث . وهو قول من حمله على الشيخ الهرم والحامل والمرضع بأن قال : لو كان المراد هو الشيخ الهرم لما قال فى آخر الآية (وأن تصوموا خير لكم) لأنه لا يطيقه

ولقائل أن يقول : هذا محمول على الشيخ الهرم الذى يطيق الصوم ولكنه يشق عليه ، وعلى هذا التقدير فلا يمتنع أن يقال له : لو تحملت هذه المشقة لكان ذلك خيراً لك فان العبادة كلما كانت أشق كانت أكثر ثوابا

أما قوله تعالى ﴿فدية طعام مسكين﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وابن عامر (فدية) بغير تنوين (طعام) بالكسر مضافا اليه (مساكين) جمعا، والباقون (فدية) منونة (طعام) بالرفع (مسكين) مخفوض. أما القراءة الأولى ففيها بحثان: الأول: أنه ما معنى اضافه فدية إلى طعام؟ فنقول فيه وجهان: أحدهما: أن الفدية لها ذات وصفتها أنها طعام، فهذا من باب اضافة الموصوف الى الصفة، كقولهم: مسجد الجامع وبقلة الحمقاء والثانى: قال الواحدى: الفدية اسم للقدر الواجب، والطعام اسم يعم الفدية وغيرها، فهذه الاضافة من الاضافة التى تكون بمعنى «من» كقولك: ثوب خز وخاتم حديد. والمعنى: ثوب من خز وخاتم من حديد. فكذا ههنا التقدير: فدية من طعام فأضيفت الفدية الى الطعام مع أنك تطلق على الفدية اسم الطعام

﴿البحث الثانى﴾ أن فى هذه القراءة جمعوا المساكين لأن الذين يطيقونه جماعة، وكل واحد منهم يلزمه طعام مسكين وأما القراءة الثانية وهى (فدية) بالتنوين فجعلوا ما بعده مفسراً له ووحدوا المسكين لأن المعنى على كل واحد لكل يوم طعام مسكين

﴿المسألة الثانية﴾ الفدية فى معنى الجزاء وهو عبارة عن البدل القائم على الشىء وعند أبى حنيفة أنه نصف صاع من بر أو صاع من غيره، وهو مدان وعند الشافعى مد

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج الجبائى بقوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية) على أن الاستطاعة قبل الفعل فقال: الضمير فى قوله (وعلى الذين يطيقونه) عائد إلى الصوم فأثبت القدرة على الصوم حال عدم الصوم، لأنه أوجب عليه الفدية، وإنما يجب عليه الفدية إذا لم يصم، فدل هذا على أن القدرة على الصوم حاصلة قبل حصول الصوم

فان قيل: لم لا يجوز أن يكون الضمير عائد إلى الفدية؟

قلنا لوجهين: أحدهما: أن الفدية غير مذكورة من قبل فكيف يرجع الضمير اليها: والثانى: أن الضمير مذكر والفديه مؤنثة، فان قيل: هذه الآية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال بها قلنا: انها كانت قبل أن صارت منسوخة دالة على أن القدرة حاصلة قبل الفعل، والحقائق لا تتغير

أما قوله ﴿تعالى فمن تطوع خيرا فهو خير له﴾ ففيه ثلاثة أوجه: أحدها: أن يطعم مسكيناً أو أكثر: والثانى: أن يطعم المسكين الواحد أكثر من القدر الواجب. والثالث: قال الزهرى: من صام مع الفدية فهو خير له

أما قوله ﴿وأن تصوموا خير لكم﴾ ففيه وجوه: أحدها: أن يكون هذا خطابا مع الذين يطيقونه فقط، فيكون التقدير: وأن تصوموا أيها المطيقون أو المطوقون وتحملتم المشقة فهو

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِى أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ «١٨٥»

خير الحكم من القضية : والثانى : أن هذا خطاب مع كل من تقدم ذكرهم ، أعنى المريض والمسافر والذين يطيقونه ، وهذا أولى لأن اللفظ عام ، ولا يلزم من اتصاله بقوله (وعلى الذين يطيقونه) أن يكون حكمه مختصا بهم ، لأن اللفظ عام ولا منافاة فى رجوعه إلى الكل ، فوجب الحكم بذلك وعند هذا يتبين أنه لابد من الاضمار فى قوله (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر . وأن التقدير : فأفطر فعدة من أيام أخر . الثالث : أن يكون قوله (وأن تصوموا خير لكم) عطفا على أول الآية فالتقدير : كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم

أما قوله (ان كنتم تعلمون) أى أن الصوم عليكم فاعلموا صدق قولنا وأن تصوموا خير لكم الثانى : أن آخر الآية متعلق بأولها والتقدير : كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون أى انكم اذا تدبرتم علمتم ما فى الصوم من المعانى المورثة للتقوى وغيرها مما ذكرناه فى صدر هذه الآية . الثالث : أن العالم بالله لابد وأن يكون فى قلبه خشية الله على ماقال (انما يخشى الله من عباده العلماء) فذكر العلم والمراد الخشية ، وصاحب الخشية يراعى الاحتياط والاحتياط فى فعل الصوم ، فكأنه قيل : ان كنتم تعلمون الله حتى تخشونه كان الصوم خيرا لكم

قوله تعالى ﴿شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم ولعلكم تشكرون﴾

فيـــه مسائل :

(المسألة الأولى) الشهر مأخوذ من الشهرة يقال: شهر الشىء يشهر شهرة وشهرا اذا ظهر ، وسمى الشهر شهراً لشهرة أمره وذلك لأن حاجات الناس ماسة الى معرفته بسبب أوقات ديونهم ،

وقضاء نسكهم فى صومهم وحجهم . والشهر ظهور الشيء وسمى الهلال شهراً لشهرته وبيانه قال بعضهم سمى الشهر شهراً باسم الهلال

(المسألة الثانية) اختلفوا فى رمضان على وجوه : أحدها : قال مجاهد : انه اسم الله تعالى ، ومعنى قول القائل : شهر رمضان أى شهر الله وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «لا تقولوا جاء رمضان وذهب رمضان ولكن قولوا : جاء شهر رمضان وذهب شهر رمضان فان رمضان اسم من أسماء الله تعالى»

(القول الثانى) أنه اسم للشهر كشهر رجب وشعبان ، ثم اختلفوا فى اشتقاقه على وجوه : الأول : مانقل عن الخليل أنه من الرمضاء بسكون الميم ، وهو مطر يأتى قبل الخريف يطهر وجه الأرض عن الغبار والمعنى فيه أنه كما يغسل ذلك المطر وجه الأرض ويطهرها فكذلك شهر رمضان يغسل أبدان هذه الأمة من الذنوب ويطهر قلوبهم . الثانى : أنه مأخوذ من الرمض وهو حر الحجارة من شدة حر الشمس ، والاسم الرمضاء . فسمى هذا الشهر بهذا الاسم اما لارتماضهم فى هذا الشهر من حر الجوع أو مقاساة شدته ، كما سموه تابعاً لأنه كان يتبعهم أى يزعجهم لشدته عليهم ، وقيل : لما نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالأزمنة التى وقعت فيها ، فوافق هذا الشهر أيام رمض الحر ، وقيل : سمى بهذا الاسم لأنه يرمض الذنوب أى يحرقها ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «انما سمى رمضان لأنه يرمض ذنوب عباد الله» الثالث : أن هذا الاسم مأخوذ من قولهم : رمضت النصل أرمضه رمضاً إذا دفعته بين حجرين ليرق ، ونصل رميض ومرموض ، فسمى هذا الشهر : رمضان . لأنهم كانوا يرمضون فيه أسلحتهم ليقضوا منها أوطارهم ، وهذا القول يحكى عن الأزهرى . الرابع : لو صح قولهم : ان رمضان اسم الله تعالى ، وهذا الشهر أيضاً سمى بهذا الاسم ، فالمعنى أن الذنوب تتلاشى فى جنب رحمة الله حتى كأنها احترقت ، وهذا الشهر أيضاً رمضان بمعنى أن الذنوب تحترق فى جنب بركته

(المسألة الثالثة) قرىء (شهر) بالرفع وبالنصب ، أما الرفع ففيه وجوه : أحدها : وهو قول الكسائى أنه ارتفع على البدل من الصيام ، والمعنى : كتب عليكم شهر رمضان . والثانى : وهو قول الفراء والأخفش أنه خبر مبتدأ محذوف بدل من قوله (أياما) كأنه قيل : هى شهر رمضان · لأن قوله (شهر رمضان) تفسير للايام المعدودات وتبيين لها . الثالث : قال أبو على : إن شئت جعلته مبتدأ محذوف الخبر ، كأنه لما تقدم (كتب عليكم الصيام) قيل فيه كتب عليكم من الصيام شهر رمضان أى صيامه . الرابع : قال بعضهم : يجوز أن يكون مبتدأ وخبره (الذى) مع صلته كقوله :

زيد الذى فى الدار ، قال أبو على : والأشبه أن يكون (الذى) وصفاً ليكون لفظ القرآن نصاً فى الأمر بصوم الشهر . لأنك إن جعلته خبراً لم يكن شهر رمضان منصوصا على صومه بهذا اللفظ ، وإنما يكون مخبراً عنه بانزال القرآن فيه ، وأيضا إذا جعلت (الذى) وصفاً ، كان حق النظم أن يكنى عن الشهر لا أن يظهر ، كقولك : شهر رمضان المبارك من شهده فليصمه وأما قراءة النصب ففيها وجوه : أحدها : التقدير : صوموا شهر رمضان . وثانيها : على الابدال من أيام معدودات . وثالثها : أنه مفعول (وأن تصوموا) وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف واعترض عليه بأن قيل : فعلى هذا التقدير يصير النظم : وأن تصوموا رمضان الذى أنزل فيه القرآن خير لكم . وهذا يقتضى وقوع الفصل بين المبتدأ والخبر بهذا الكلام الكثير وهو غير جائز ، لأن المبتدأ والخبر جاريان مجرى الشىء الواحد وإيقاع الفصل بين الشىء وبين نفسه غير جائز

أما قوله ﴿أنزل فيه القرآن﴾ اعلم أنه تعالى لما خص هذا الشهر بهذه العبادة بين العلة لهذا التخصيص ، وذلك هو أن الله سبحانه خصه بأعظم آيات الربوبية ، وهو أنه أنزل فيه القرآن ، فلا يبعد أيضاً تخصيصه بنوع عظيم من آيات العبودية وهو الصوم . ومما يحقق ذلك أن الأنوار الصمدية متجلية أبداً يمتنع عليها الاختفاء والاحتجاب ، الا أن العلائق البشرية مانعة من ظهورها فى الأرواح البشرية ، والصوم أقوى الأسباب فى إزالة العلائق البشرية ، ولذلك فان أرباب المكاشفات لا سبيل لهم إلى التوصل اليها إلا بالصوم ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا إلى ملكوت السموات» فثبت أن بين الصوم وبين نزول القرآن مناسبة عظيمة ، فلما كان هذا الشهر مختصا بنزول القرآن . وجب أن يكون مختصا بالصوم ، وفى هذا الموضع أسرار كثيرة ، والقدر الذى أشرنا إليه كاف ههنا

ثم ههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله تعالى (أنزل فيه القرآن) فى تفسيره قولان : الاول : وهو اختيار الجمهور : أن الله تعالى أنزل القرآن فى رمضان عن النبى صلى الله عليه وسلم «نزل صحف إبراهيم فى أول ليلة من رمضان وأنزلت التوراة لست مضين والانجيل لثلاث عشرة والقرآن لأربع وعشرين» وههنا سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ أن القرآن ما نزل على محمد عليه الصلاة والسلام دفعة ، وانما نزل عليه فى مدة ثلاث وعشرين سنة منجما مبعضا ، وكما نزل بعضه فى رمضان نزل بعضه فى سائر الشهور ، فما معنى تخصيص انزاله برمضان

والجواب عنه من وجهين : الاول : أن القرآن أنزل فى ليلة القدر جملة الى سماء الدنيا ، ثم نزل الى الارض نجوما ، وانما جرت الحال على هذا الوجه لما علمه تعالى من المصلحة على هذا الوجه ، فانه لا يبعد أن يكون للملائكة الذين هم سكان سماء الدنيا مصلحة فى انزال ذلك اليهم ، أو كان فى المعلوم أن فى ذلك مصلحة للرسول عليه السلام فى توقع الوحى من أقرب الجهات ، أو كان فيه مصلحة لجبريل عليه السلام ، لأنه كان هو المأمور بانزاله وتأديته ، أما الحكمة فى انزال القرآن على الرسول منجما مفرقا ، فقد شرحناها فى سورة الفرقان فى تفسير قوله تعالى (وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك)

الجواب الثانى عن هذا السؤال : أن المراد منه أنه ابتدىء انزاله ليلة القدر من شهر رمضان ، وهو قول محمد بن إسحاق ، وذلك لأن مبادى الملل والدول هى التى يؤرخ بها لكونها أشرف الاوقات ، ولانها أيضا أوقات مضبوطة معلومة

واعلم أن الجواب الاول لا يحتاج فيه إلى تحمل شىء من المجاز ، وههنا يحتاج فانه لا بد على هذا الجواب من حمل القرآن على بعض أجزائه وأقسامه

﴿السؤال الثانى﴾ كيف الجمع بين هذه الآية على هذا القول ، وبين قوله تعالى (إنا أنزلناه فى ليلة القدر) وبين قوله (انا أنزلناه فى ليلة مباركة)

والجواب : روى أن ابن عمر استدل بهذه الآية وبقوله (انا أنزلناه فى ليلة القدر) أن ليلة القدر لابد وأن تكون فى رمضان ، وذلك لأن ليلة القدر إذا كانت فى رمضان كان إنزاله فى ليلة القدر انزالا له فى رمضان ، وهذا كمن يقول : لقيت فلانا فى هذا الشهر . فيقال له : فى أى يوم منه فيقول : يوم كذا . فيكون ذلك تفسيرا للكلام الأول فكذا ههنا

﴿السؤال الثالث﴾ أن القرآن على هذا القول يحتمل أن يقال : ان الله تعالى أنزل كل القرآن من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا فى ليلة القدر ، ثم أنزله إلى محمد صلى الله عليه وسلم منجما إلى آخر عمره ، ويحتمل أيضاً أن يقال : انه سبحانه كان ينزل من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا من القرآن مايعلم أن محمدا عليه السلام وأمته يحتاجون اليه فى تلك السنة ، ثم ينزله على الرسول على قدر الحاجة ثم كذلك أبداً مادام فأيهما أقرب الى الصواب

الجواب : كلاهما محتمل ، وذلك لأن قوله (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن) يحتمل أن يكون المراد منه الشخص ، وهو رمضان معين ، وأن يكون المراد منه النوع ، وإذا كان كل واحد منهما محتملا صالحا وجب التوقف

﴿القول الثانى﴾ فى تفسير قوله (أنزل فيه القرآن) قال سفيان بن عيينة : أنزل فيه القرآن . معناه أنزل فى فضله القرآن . وهذا اختيار الحسين بن الفضل ، قال : ومثله أن يقال : أنزل فى الصديق كذا آية : يريدون فى فضله قال ابن الانبارى : أنزل فى ايجاب صومه على الخلق القرآن، كما يقول : أنزل الله فى الزكاة كذا وكذا يريد فى إيجابها وأنزل فى الخمر كذا يريد فى تحريمها

﴿المسألة الثانية﴾ القرآن اسم لما بين الدفتين من كلام الله ، واختلفوا فى اشتقاقه ، فروى الواحدى فى البسيط عن محمد بن عبدالله بن الحكم أن الشافعى رضى الله عنه كان يقول : ان القرآن اسم وليس بمهموز ولم يؤخذ من قرأت ولكنه اسم لكتاب الله مثل التوراة والانجيل ، قال ويهمز قراءة ، ولا يهمز القرآن كما يقول (وإذا قرأت القرآن) قال الواحدى : وقول الشافعى أنه اسم لكتاب الله يشبه أنه ذهب الى أنه غير مشتق ، وذهب آخرون الى أنه مشتق

واعلم أن القائلين بهذا القول منهم من لا يهمزه ومنهم من يهمزه ، أما الأولون فلهم فيه اشتقاقان أحدهما : أنه مأخوذ من قرنت الشيء بالشيء اذا ضممت أحدهما الى الآخر ، فهو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز ، فسمى القران قرانا إما لأن ما فيه من السور والآيات والحروف يقترن بعضها ببعض ، أو لان ما فيه من الحكم والشرائع مقترن بعضها ببعض . أو لان ما فيه من الدلائل الدالة على كونه من عند الله مقترن بعضها ببعض ، أعنى اشتماله على جهات الفصاحة، وعلى الاسلوب الغريب ، وعلى الاخبار عن المغيبات ، وعلى العلوم الكثيرة . فعلى هذا التقدير هو مشتق من قرن ، والاسم قران غير مهموز . وثانيهما : قال الفراء : أظن أن القرآن سمى من القرائن، وذلك لان الآيات يصدق بعضها بعضا على ما قال تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فهى قرائن . وأما الذين همزوا فلهم وجوه : أحدها : أنه مصدر القراءة يقال : قرأت القرآن فأنا أقرؤه قرأ وقراءة وقرآنا ، فهو مصدر . ومثل القرآن من المصادر : الرجحان والنقصان والخسران والغفران . قال الشاعر :

ضحوا بأشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

أى قراءة ، وقال الله سبحانه وتعالى (ان قرآن الفجر كان مشهودا) هذا هو الاصل ، ثم ان المقروء يسمى قرآنا ، لان المفعول يسمى بالمصدر كما قالوا للمشروب : شراب وللمكتوب كتاب. واشتهر هذا الاسم فى العرف حتى جعلوه اسما لكلام الله تعالى. وثانيها : قال الزجاج وأبو عبيدة : انه مأخوذ من القرء وهو الجمع . قال عمرو :

هجان اللون لم تقرأ جنينا

أى لم تجمع فى رحمها ولدا ، ومن هذا الاصل : قرء المرأة وهو أيام اجتماع الدم فى رحمها ، فسمى القرآن قرآنا ، لانه يجمع السور ويضمها . وثالثها : قول قطرب وهو أنه سمى قرآنا ، لان القارىء يكتبه ، وعند القراءة كأنه يلقيه من فيه أخذا من قول العرب : ماقرأت الناقة سلى قط . أى ما رمت بولد وما أسقطت ولدا قط وما طرحت ، وسمى الحيض . قرأ لهذا التأويل ، فالقرآن يلفظه القارىء من فيه ويلقيه فسمى قرآنا

﴿المسألة الثالثة﴾ قد ذكرنا فى تفسير قوله تعالى (وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا) أن التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج ، والانزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة ، ولهذا قال الله تعالى (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والانجيل) إذا ثبت هذا فنقول : لما كان المراد ههنا من قوله تعالى (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن) انزاله من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا . لاجرم ذكره بلفظ الانزال دون التنزيل ، وهذا يدل على أن هذا القول راجح على سائر الأقوال .

أما قوله ﴿هدى للناس﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ بينا تفسير الهدى فى قوله تعالى (هدى للمتقين)

والسؤال أنه تعالى جعل القرآن فى تلك الآية هدى للمتقين ، وههنا جعله هدى للناس ، فكيف وجه الجمع؟ وجوابه ماذكرناه هناك .

﴿المسألة الثانية﴾ (هدى للناس وبينات) نصب على الحال . أى أنزل وهو هداية للناس إلى الحق وهو آيات واضحات مكشوفات مما يهدى إلى الحق ويفرق بين الحق والباطل .

أما قوله تعالى ﴿وبينات من الهدى والفرقان﴾ ففيه إشكال وهو أن يقال : مامعنى قوله (وبينات من الهدى) بعد قوله (هدى)

وجوابه من وجوه : الأول : أنه تعالى ذكر أولا أنه هدى ، ثم الهدى على قسمين : تارة يكون كونه هدى للناس بيناجلياً . وتارة لايكون كذلك ، والقسم الأول لاشك أنه أفضل ، فكأنه قيل : هو هدى لأنه هو البين من الهدى ، والفارق بين الحق والباطل ، فهذا من باب مايذكر الجنس ويعطف نوعه عليه ، لكونه أشرف أنواعه ، والتقدير كأنه قيل : هذا هدى ، وهذا بين من الهدى ، وهذا بينات من الهدى ، ولاشك أن هذا غاية المبالغات . الثانى : أن يقال : القرآن هدى فى نفسه ، ومع كونه كذلك . فهو أيضاً بينات من الهدى والفرقان ، والمراد بالهدى والفرقان : التوراة والانجيل قال الله تعالى (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والانجيل من قبل

هدى للناس وأنزل الفرقان) وقال (وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون) وقال (ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرا للمتقين) فبين تعالى وتقدس أن القرآن مع كونه هدى فى نفسه ففيه أيضا هدى من الكتب المتقدمة التى هى هدى وفرقان. الثالث: أن يحمل الأول على أصول الدين، والهدى الثانى على فروع الدين، فحينئذ يزول التكرار والله أعلم.

وأما قوله تعالى ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ نقل الواحدى رحمه الله فى البسيط عن الأخفش والمازنى أنهما قالا: الفاء فى قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) زائدة. قالا: وذلك لأن الفاء قد تدخل للعطف أو للجزاء أو تكون زائدة، وليس للعطف والجزاء ههنا وجه، ومن زيادة الفاء قوله تعالى (قل إن الموت الذى تفرون منه فانه ملاقيكم ثم تردون إلى عالم الغيب)

وأقول: يمكن أن يقال الفاء ههنا للجزاء، فانه تعالى لما بين كون رمضان مختصا بالفضيلة العظيمة التى لا يشاركه سائر الشهور فيها، فبين أن اختصاصه بتلك الفضيلة يناسب اختصاصه بهذه العبادة، ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة ههنا وجه كأنه قيل: لما علم اختصاص هذا الشهر بهذه الفضيلة، فأنتم أيضا خصوه بهذه العبادة. أما قوله تعالى (فانه ملاقيكم) الفاء فيه غير زائدة وأيضا بل هذا من باب مقابلة الضد بالضد، كأنه قيل: لما فروا من الموت فجزاؤهم أن يقرب الموت منهم ليعلموا أنه لا يغنى الحذر عن القدر.

﴿المسألة الثانية﴾ (شهد) أى حضر، والشهود الحضور، ثم ههنا قولان: أحدهما: أن مفعول شهد محذوف لأن المعنى: فمن شهد منكم البلد أو بيته بمعنى لم يكن مسافرا، وقوله (الشهر) انتصابه على الظرف، وكذلك الهاء فى قوله (فليصمه)

﴿والقول الثانى﴾ مفعول (شهد) هو (الشهر) والتقدير: من شاهد الشهر بعقله ومعرفته فليصمه وهو كما يقال: شهدت عصر فلان، وأدركت زمان فلان، واعلم أن كلا القولين لا يتم إلا بمخالفة الظاهر، أما القول الأول فانما يتم باضمار أمر زائد، وأما القول الثانى فيوجب دخول التخصيص فى الآية. وذلك لأن شهود الشهر حاصل فى حق الصبى والمجنون والمريض والمسافر مع أنه لم يجب على واحد منهم الصوم، الا أنا بينا فى أصول الفقه أنه متى وقع التعارض بين التخصيص والاضمار فالتخصيص أولى، وأيضاً فلأنا على القول الأول لما التزمنا الاضمار لابد أيضاً من التزام التخصيص لأن الصبى والمجنون والمريض كل واحد منهم شهد الشهر مع أنه لا يجب عليهم الصوم. بل المسافر لا يدخل فلا يحتاج إلى تخصيص هذه الصورة فيه فالقول الأول لا يتمشى الامع

التزام الاضمار والتخصيص ، والقول الثانى يتمشى بمجرد التزام التخصيص فكان القول الثانى أولى ، هذا ما عندى فيه مع أن أكثر المحققين كالواحدى وصاحب الكشاف ذهبوا الى الأول

﴿المسألة الثالثة﴾ الألف واللام فى قوله (فمن شهد منكم الشهر) للمعهود السابق وهو شهر رمضان ، ونظيره قوله تعالى (لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء فاذ لم يأتوا بالشهداء) أى فاذ لم يأتوا بالشهداء الأربعة

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن فى الآية إشكالا وهو أن قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) جملة مركبة من شرط وجزاء فالشرط هو شهود الشهر ، والجزاء هو الأمر بالصوم ، وما لم يوجد الشرط بتمامه لا يترتب عليه الجزاء والشهر اسم للزمان المخصوص من أوله إلى آخره ، فشهود الشهر إنما يحصل عند الجزء الأخير من الشهر ، وظاهر هذه الآية يقتضى أن عند شهود الجزء الأخير من الشهر ، يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال ، لأنه يفضى إلى إيقاع الفعل فى الزمان المنقضى وهو ممتنع ، فلهذا الدليل علمنا أنه لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها ، وأنه لابد من صرفها إلى التأويل ، وطريقه أن يحمل لفظ الشهر على جزء من أجزاء الشهر فى جانب الشرط ، فيصير تقديره : من شهد جزأ من أجزاء الشهر فليصم كل الشهر ، فعلى هذا : من شهد هلال رمضان فقد شهد جزأ من أجزاء الشهر ، وقد تحقق الشرط فيترتب عليه الجزاء ، وهو الأمر بصوم كل الشهر ، وعلى هذا التأويل يستقيم معنى الآية ، وليس فيه إلا حمل لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور .

واعلم أن المنقول عن على أن المراد من هذه الآية . فمن شهد منكم أول الشهر فليصم جميعه ، وقد عرفت بما ذكرنا من الدليل أنه لا يصح البتة إلا هذا القول ، ثم يتفرع على هذا الأصل فرعان : أحدهما : أنه إذا شهد أول الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر . والثانى : أنه إذا شهد آخر الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر .

أما الأول : فهو أنه نقل عن على رضى الله عنه أن من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر ، أن الواجب أن يصوم الكل ، لأنا بينا أن الآية تدل على أن من شهد أول الشهر وجب عليه صوم كل الشهر . وأما سائر المجتهدين فيقولون : إن قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وإن كان معناه : أن من شهد أول الشهر فليصمه كله ، إلا أنه عام يدخل فيه الحاضر والمسافر ، وقوله بعد ذلك (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) خاص ، والخاص مقدم على العام ، فثبت أنه وإن سافر بعد شهود الشهر فانه يحل له الافطار .

وأما الثانى : وهو أن أبا حنيفة زعم أن المجنون إذا أفاق فى أثناء الشهر يلزمه قضاء مامضى ،

قال : لأنا قد دللنا على أن المفهوم من هذه الآية أن من أدرك جزأ من رمضان لزمه صوم كل رمضان والمجنون إذا أفاق فى أثناء الشهر فقد شهد جزأ من رمضان ، فوجب أن يلزمه صوم كل رمضان ، فاذا لم يمكن صيام ما تقدم فالقضاء واجب .

﴿المسألة الخامسة﴾ اعلم أن قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يستدعى بحثين :

﴿البحث الأول﴾ أن شهود الشهر بمـاذا يحصل؟ فنقول : إما بالرؤية وإما بالسماع . أما الرؤية فنقول : إذا رأى إنسان هلال رمضان فاما أن يكون منفردا بتلك الرؤية أو لا يكون ، فان كان منفردا بهـا فاما أن يرد الامام شهادته أو لا يردها ، فان تفرد بالرؤية ورد الامام شهادته ، لزمه أن يصوم ، لأن الله تعالى جعل شهود الشهر سببا لوجوب الصوم عليه ، وقد حصل شهود الشهر فى حقه ، فوجب أن يجب عليه الصوم ، وأما إن انفرد بالرؤية وقبل الامام شهادته أو لم ينفرد بالرؤية فلا كلام فى وجوب الصوم ، وأما السماع فنقول إذا شهد عدلان على رؤية الهلال حكم به فى الصوم والفطر جميعاً ، وإذا شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال لا يحكم به ، وإذا شهد على هلال رمضان يحكم به احتياطاً لأمر الصوم ، والفرق بينه وبين هلال شوال أن هلال رمضان للدخول فى العبادة ، وهلال شوال للخروج من العبادة ، وقول الواحد فى إثبات العبادة يقبل ، أما فى الخروج من العبادة لا يقبل إلا على قول الاثنين ، وعلى أنه لا فرق بينهما فى الحقيقة ، لأنا إنمـا قبلنا قول الواحد فى هلال رمضان لكى يصوموا ولا يفطروا احتياطا ، فكذلك لا يقبل قول الواحد فى هلال شوال لكى يصوموا ولا يفطروا احتياطا .

﴿البحث الثانى فى الصوم﴾ فنقول : إن الصوم هو الامساك عن المفطرات مع العلم بكونه صائماً من أول طلوع الفجر الصادق إلى حين غروب الشمس مع النية ، وفى الحد قيود

﴿القيـد الأول﴾ الامساك وهو احتراز عن شيئين : أحدهما : لو طارت ذبابة إلى حلقـه ، أو وصل غبار الطريق إلى بطنه ، لا يبطل صومه ، لأن الاحتراز عنه شاق ، والله تعالى يقول فى آية الصوم (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) والثانى : لو صب الطعام أو الشراب فى حلقه كرهاً ، أو حال النوم . لا يبطل صومه . لأن المعتبر هو الامساك والامتناع ، والاكراه لا ينافى ذلك .

﴿القيد الثانى﴾ قولنا عن المفطرات وهى ثلاثة : دخول داخل . وخروج خارج ، والجماع ، وحد الدخول كل عين وصل من الظاهر الى الباطن من منفذ مفتوح الى الباطن . اما الدماغ أو البطن وما فيه من الأمعاء والمثانة . أما الدماغ فيحصل الفطر بالسعوط . وأما البطن فيحصل الفطر بالحقنة وأما الخروج فالقىء بالاختيار والاستمناء يبطلان الصوم ، وأما الجماع فالايلاج يبطل الصوم .

﴿القيد الثالث﴾ قولنا مع العلم بكونه صائما فلو أكل أو شرب ناسيا للصوم لايبطل صومه عند أبى حنيفة والشافعى ، وعند مالك يبطل

﴿القيد الرابع﴾ قولنا من أول طلوع الفجر الصادق ، والدليل عليه قوله تعالى (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) وكلمة «حتى» لانتهاء الغاية ، وكان الأعمش يقول : أول وقته إذا طلعت الشمس ، وكان يبيح الأكل والشرب بعد طلوع الفجر ، وقبل طلوع الشمس ، ويحتج بأن انتهاء اليوم من وقت غروب الشمس ، فكذا ابتداؤه يجب أن يكون من عند طلوعها ، وهذا باطل بالنص الذى ذكرناه ، وحكى عن الأعمش أنه دخل عليه أبو حنيفة يعوده ، فقال له الأعمش : انك لثقيل على قلبى وأنت فى بيتك ، فكيف إذا زرتنى ! فسكت عنه أبو حنيفة فلما خرج من عنده قيل له : لم سكت عنه ؟ فقال : وماذا أقول فى رجل ماصام وما صلى فى دهره . عنى به أنه كان يأكل بعدالفجر الثانى قبل طلوع الشمس فلاصوم له وكان لا يغتسل من الانزال فلا صلاة له

﴿القيد الخامس﴾ قولنا إلى غروب الشمس ، ودليله قوله عليه السلام «إذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا فقد أفطر الصائم» ومن الناس من يقول وقت الافطار عند غروب ضوء الشمس ، قاس هذا الطرف على الطرف الأول من النهار

﴿القيد السادس﴾ قولنا مع النية ، ومن الناس من يقول : لاحاجة لصوم رمضان إلى النية لأن الله تعالى أمر بالصوم فى قوله (فليصمه) والصوم هو الامساك ، وقد وجد فيخرج عن العهدة ، لكنا نقول : لابد من النية لأن الصوم عمل بدليل قوله عليه السلام «أفضل الأعمال الصوم» والعمل لابد فيه من النية لقوله عليه السلام «انما الأعمال بالنيات»

﴿المسألة السادسة﴾ القائلون بأن الآية المتقدمة تدل على أن المقيم الصحيح مخير بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية ، قالوا : هذه الآية ناسخة لها وأبو مسلم الأصفهانى والأصم ينكران ذلك ، وقد تقدم شرح هذه المسألة ثم بتقدير صحة القول بهذا النسخ فهذا يدل على أن نسخ الأخف بالأثقل جائز ، لأن ايجاب الصوم على التعيين أثقل من ايجابه على التخيير بينه وبين الفدية .

أما قوله تعالى ﴿فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ فقد تقدم تفسير هذه الآية ، وقد تقدم بيان السبب فى التكرير

أما قوله تعالى ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ فاعلم أن هذا الكلام انما يحسن

ذكره ههنا بشرط دخول ماقبله فيه ، والأمر ههنا كذلك لأن الله تعالى أوجب الصوم على سبيل السهولة واليسر ، فانه ما أوجبه إلا فى مدة قليلة من السنة ، ثم ذلك القليل ما أوجبه على المريض ولا على المسافر وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر والسهولة .

وههنا مسـائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اليسر فى اللغة معناه السهولة ، ومنه يقال للغنى والسعة اليسار لأنه يسهل به الأمور ، واليد اليسرى قيل تلى الفعال باليسر ، وقيل انه يتسهل الأمر بمعاونتها اليمنى

﴿المسألة الثانية﴾ المعتزلة احتجوا بهذه الآية فى أن تكليف مالا يطاق غير واقع ، قالوا لأنه تعالى لما بين أنه يريد بهم ما تيسر دون ما تعسر ، فكيف يكلفهم ما لا يقدرون عليه من الايمان

وجوابه أن اليسر والعسر لا يفيدان العموم لما ثبت فى أصول الفقه أن اللفظ المفرد الذى دخل عليه الألف واللام لايفيد العموم ، وأيضاً فلو سلمنا ذلك لكنه قد ينصرف إلى المعهود السابق فنصرفه إلى المعهود السابق فى هذا الموضع

﴿المسألة الثالثة﴾ المعتزلة تمسكوا بهذه الآية فى اثبات أنه قد يقع من العبد ما لا يريده الله، وذلك لأن المريض لو حمل نفسه على الصوم حتى أجهده ، لكان يجب أن يكون قد فعل ما لا يريده الله منه ، إذ كان لا يريد العسر

الجواب : يحتمل اللفظ على أنه تعالى لايريد أن يأمره بما فيه عسر، وإن كان قد يريد منه العسر وذلك لأن عندنا الأمر قد يثبت بدون الارادة

﴿المسألة الرابعة﴾ قالوا : هذه الآية دالة على رحمته سبحانه لعباده ، فلو أراد بهم أن يكفروا فيصيروا إلى النار ، وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لائقاً به أن يقول (يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر)

والجواب : أنه معارض بالعلم

أما قوله تعالى ﴿ولتكملوا العدة﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ أبو بكر عن عاصم (ولتكملوا العدة) بتشديد الميم ،والباقون بالتخفيف وهما لغتان : أكملت وكملت

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول (ولتكملوا العدة) على ماذا علق ؟

جوابنا : أجمعوا على أن الفعل المعلل محذوف ، ثم فيه وجهان : أحدهما : ما قاله الفراء وهو

أن التقدير : ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم ولعلكم تشكرون . فعل جملة ماذكر ، وهو الأمر بصوم العدة ، وتعليم كيفية القضاء ، والرخصة فى إباحة الفطر ، وذلك لأنه تعالى لما ذكر هذه الأمور الثلاثة ذكر عقيبها ألفاظاً ثلاثة ، فقوله (ولتكملوا العدة) علة للأمر بمراعاة العدة (ولتكبروا) علة ماعلمتم من كيفية القضاء (ولعلكم تشكرون) علة الترخص والتسهيل ، ونظير ماذكرنا من حذف الفعل المنبه ماقبله عليه قوله تعالى (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين) أى أريناه

﴿الوجه الثانى﴾ ماقاله الزجاج ، وهو أن المراد به أن الذى تقدم من التكليف على المقيم صحيح ، والرخصة للمريض والمسافر انما هو اكمال العدة لأنه مع الطاقة يسهل عليه اكمال العدة ، ومع الرخصة فى المرض والسفر يسهل اكمال العدة بالقضاء ، فلا يكون عسراً ، فبين تعالى أنه كلف الكل على وجه لايكون اكماله للعدة عسيراً ، بل يكون سهلا يسيراً ، والفرق بين الوجهين أن فى الأول اضماراً وقع بعد قوله (ولتكملوا العدة) وفى الثانى قبله

﴿المسألة الثالثة﴾ انما قال (ولتكملوا العدة) ولم يقل : ولتكملوا الشهر . لأنه لما قال : ولتكملوا العدة ، دخل تحته عدة أيام الشهر وأيام القضاء لتقدم ذكرهما جميعاً ، ولذلك يجب أن يكون عدد القضاء مثلا لعدد المقضى ، ولو قال تعالى : ولتكملوا الشهر لدل ذلك على حكم الاداء فقط ولم يدخل حكم القضاء .

أما قوله ﴿ولتكبروا الله على ماهداكم﴾ ففيه وجهان : الأول : أن المراد منه التكبير ليلة الفطر قال ابن عباس : حق على المسلمين إذا رأوا هلال شوال أن يكبروا ، وقال الشافعى : وأحب إظهار التكبير فى العيدين ، وبه قال مالك وأحمد وإسحاق وأبو يوسف ومحمد ، وقال أبو حنيفة : يكره ذلك غداة الفطر . واحتج الشافعى رحمه الله بقوله تعالى (ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم وقال : معناه ولتكملوا عدة شهر رمضان لتكبروا الله عند انقضائه على ما هداكم إلى هذه الطاعة ، ثم يتفرع على هذا ثلاث مسائل : احداها : اختلف قوله فى أن أى العيدين أوكد فى التكبير ؟ فقال فى القديم : ليلة النحر أوكد لاجماع السلف عليها . وقال فى الجديد : ليلة الفطر أوكد لورود النص فيها . وثانيها : أن وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر ، وقال مالك : لا يكبر فى ليلة الفطر ولكنه يكبر فى يومه ، وروى هذا عن أحمد ، وقال إسحاق : إذا غدا إلى المصلى حجة الشافعى أن قوله تعالى (ولتكبروا الله على ماهداكم) يدل على أن الأمر بهذا يوجب أن يكون التكبير وقع معللا بحصول هذه الهداية ، لكن بعد غروب الشمس تحصل هذه الهداية ،

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ

فوجب أن يكون التكبير من ذلك الوقت . وثالثها : مذهب الشافعى أن وقت هذا التكبير ممتد إلى أن يحرم الامام بالصلاة ، وقيل فيه قولان آخران : أحدهما : إلى خروج الامام . والثانى : إلى انصراف الامام ، والصحيح هو الأول ، وقالو أبو حنيفة : إذا بلغ إلى أدنى المصلى ترك التكبير .

﴿القول الثانى﴾ فى تفسير قوله (ولتكبروا الله) أن المراد منه التعظيم لله شكراً على ماوفق على هذه الطاعة . واعلم أن تمام هذا التكبير إنما يكون بالقول والاعتقاد والعمل

أما القول : فالاقرار بصفاته العلى ، وأسمائه الحسنى ، وتنزيهه عما لايليق به من ند وصاحبة وولد وشبه بالخلق ، وكل ذلك لايصح إلا بعد صحة الاعتقاد بالقلب

وأما العمل : فالتعبد بالطاعات من الصلاة والصيام ، والحج واعلم أن القول الأول أقرب ، وذلك لأن تكبير الله تعالى بهذا التفسير واجب فى جميع الأوقات ، ومع كل الطاعات فتخصيص هذه الطاعة بهذا التكبير يوجب أن يكون هذا التكبير له خصوصية زائدة على التكبير الواجب فى كل الأوقات

أما قوله تعالى ﴿على ماهداكم﴾ فانه يتضمن الانعام العظيم فى الدنيا بالأدلة والتعريف والتوفيق والعصمة ، وعند أصحابنا بخلق الطاعة

وأما قوله تعالى ﴿ولعلكم تشكرون﴾ ففيه بحثان: أحدهما : أن كلمة «لعل» للترجى ، والترجى لايجوز فى حق الله . والثانى : البحث عن حقيقة الشكر ، وهذان بحثان قد مر تقريرهما

بقى ههنا بحث ثالث ، وهو أنه ماالفائدة فى ذكر هذا اللفظ فى هذا الموضع فنقول: ان الله تعالى لما أمر بالتكبير وهو لايتم إلا بأن يعلم العبد جلال الله وكبريائه وعزته وعظمته، وكونه أكبر من أن تصل اليه عقول العقلاء ، وأوصاف الواصفين ، وذكر الذاكرين ، ثم يعلم أنه سبحانه مع جلاله وعزته واستغنائه عن جميع المخلوقات ، فضلا عن هذا المسكين خصه الله بهذه الهداية العظيمة لابد وأن يصير ذلك داعياً للعبد إلى الاشتغال بشكره، والمواظبة على الثناء عليه بمقدار قدرته وطاقته فلهذا قال (ولعلكم تشكرون)

قوله عز وجل ﴿وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا

فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ «١٨٦»

لى وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه : الأول : أنه تعالى لما قال بعد ايجاب فرض الصوم وبيان أحكامه (ولتكبروا الله على ماهداكم ولعلكم تشكرون) فأمر العبد بالتكبير الذى هو الذكر ، وبالشكر بين أنه سبحانه بلطفه ورحمته قريب من العبد ،مطلع على ذكره وشكره فيسمع نداءه ، ويجيب دعاءه ، ولا يخيب رجاءه . والثانى : أنه أمر بالتكبير أولا ثم رغبه فى الدعاء ثانيا ، تنبيها على أن الدعاء لابد وأن يكون مسبوقا بالثناء الجميل ، ألا ترى أن الخليل عليه السلام لما أراد الدعاء قدم عليه الثناء . فقال أولا (الذى خلقنى فهو يهدين) إلى قوله (والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين) وكل هذا ثناء منه على الله تعالى ثم شرع بعده فى الدعاء فقال (رب هب لى حكما وألحقنى بالصالحين) فكذا ههنا أمر بالتكبير أولا . ثم رغب فى الدعاء ثانيا . الثالث : أن الله تعالى لما فرض عليهم الصيام كما فرض على الذين من قبلهم ، وكان ذلك على أنهم اذا ناموا حرم عليهم ما يحرم على الصائم ، فشق ذلك على بعضهم حتى عصوا الله فى ذلك التكليف . ثم ندموا وسألوا النبى صلى الله عليه وسلم عن توبتهم ، فأنزل الله تعالى هذه الآية مخبرا لهم بقبول توبتهم . ونسخ ذلك التشديد بسبب دعائهم وتضرعهم

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى سبب نزول هذه الآية وجوها : أحدها : ما روى عن كعب أنه قال : قال موسى عليه السلام : يا رب أقريب أنت فأناجيك ، أم بعيد فأناديك ؟ فقال : ياموسى أنا جليس من ذكرنى ، قال : يارب فانا نكون على حالة نجلك أن نذكرك عليها من جنابة وغائط . قال : ياموسى اذكرنى على كل حال . فلما كان الامر على هذه الصفة رغب الله تعالى عباده فى ذكره وفى الرجوع اليه فى جميع الاحوال . فأنزل الله تعالى هذه الآية . وثانيها : أن أعرابيا جاء إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : أقريب ربنا فنناجيه ،أم بعيد فنناديه ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية . وثالثها : أنه عليه السلام كان فى غزوة وقد رفع أصحابه أصواتهم بالتكبير والتهليل والدعاء .فقال عليه السلام «انكم لا تدعون أصم ولا غائبا انما تدعون سميعا قريبا» . ورابعها : ما روى عن قتادة وغيره أن سببه أن الصحابة قالوا : كيف ندعو ربنا يانبى الله ؟ فأنزل هذه الآية . وخامسها : قال عطاء وغيره : انهم سألوه فى أى ساعة ندعو الله ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية . وسادسها : ما ذكره ابن

عباس ، وهو أن يهود أهل المدينة قالوا : يا محمد كيف يسمع ربك دعاءنا ؟ فنزلت هذه الآية . وسابعها : قال الحسن : سأل أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فقالوا : أين ربنا ؟ فأنزل الله هذه الآية . وثامنها : ماذكرنا أن قوله (كما كتب على الذين من قبلكم) لما اقتضى تحريم الأكل بعد النوم ، ثم انهم أكلوا ثم ندموا وتابوا وسألوا النبى صلى الله عليه وسلم أنه تعالى هل يقبل توبتنا؟ فأنزل الله هذه الآية

واعلم أن قوله (واذا سألك عبادى عنى فانى قريب) يدل على أنهم سألوا النبى عليه السلام عن الله تعالى ، فذلك السؤال اما أنه كان سؤالا عن ذات الله تعالى ، أو عن صفاته ، أو عن أفعاله . أما السؤال عن الذات فهو أن يكون السائل ممن يجوز التشبيه ، فيسأل عن القرب والبعد بحسب الذات ، وأما السؤال عن الصفات فهو أن يكون السائل سأل عن أنه تعالى هل يسمع دعاءنا فيكون السؤال واقعا على كونه تعالى سميعا ، أو يكون المقصود من السؤال أنه تعالى كيف أذن فى الدعاء ، وهل أذن فى الدعاء ، وهل أذن فى أن ندعوه بجميع الأسماء ، أو ماأذن إلا بأن ندعوه بأسماء معينة ، وهل أذن لنا أن ندعوه كيف شئنا ، أو ماأذن إلا بأن ندعوه على وجه معين ، كما قال تعالى (ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) وأما السؤال عن الافعال فهو أن يكون السائل سأل الله تعالى أنه إذا سمع دعاءنا فهل يجيبنا إلى مطلوبنا ، وهل يفعل مانسأله عنه فقوله سبحانه (وإذا سألك عبادى عنى) يحتمل كل هذه الوجوه . إلا أن حمله على السؤال عن الذات أولى لوجهين : الأول : أن ظاهر قوله (عنى) يدل على أن السؤال وقع عن ذاته لاعن صفاته ولاعن فعله . والثانى : أن السؤال متى كان مبهما والجواب مفصلا ، دل الجواب على أن المراد من ذلك المبهم هو ذلك المعين ، فلما قال فى الجواب (فانى قريب) علمنا أن السؤال كان عن القرب والبعد بحسب الذات

ولقائل أيضا أن يقول : بل السؤال كان على الفعل ، وهو أنه تعالى هل يجيب دعاءهم ، وهل يحصل مقصودهم ، بدليل أنه لما قال (فانى قريب) قال (أجيب دعوة الداع إذا دعان) فهذا هو شرح هذا المقام

أما قوله تعالى ﴿فانى قريب﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه ليس المراد من هذا القرب بالجهة والمكان ، بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ ، فيحتاج ههنا إلى بيان مطلوبين

﴿المطلوب الأول﴾ فى بيان أن هذا القرب ليس قربا بحسب المكان ، ويدل عليه وجوه

الأول : أنه لو كان فى المكان مشارا اليه بالحس لكان منقسما ، إذ يمتنع أن يكون فى الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد ، ولو كان منقسما لكانت ماهيته مفتقرة فى تحققها إلى تحقق كل واحد من أجزائها المفروضة ، وجزء الشىء غيره ، فلو كان فى مكان لكان مفتقرا إلى غيره ، والمفتقر إلى غيره ممكن لذاته ومحدث ومفتقر إلى الخالق ، وذلك فى حق الخالق القديم محال ، فثبت أنه تعالى يمتنع أن يكون فى المكان فلا يكون قربه قربا بالمكان . الثانى : أنه لو كان فى المكان لكان اما أن يكون غير متناه عن جميع الجهات ، أو غير متناه عن جهة دون جهة ، أو كان متناهيا من كل الجوانب ، والأول محال لأن البراهين القاطعة دلت على أن فرض بعد غير متناه محال ، والثانى محال أيضا لهذا الوجه ، ولأنه لو كان أحد الجانبين متناهيا والآخر غير متناه لكانت حقيقة هذا الجانب المتناهى مخالفة فى الماهية لحقيقة ذلك الجانب الذى هو غير متناه ، فيلزم منه كونه تعالى مركبا من أجزاء مختلفة الطبائع ، والخصم لا يقول بذلك

«وأما القسم الثالث» وهو أن يكون متناهيا من كل الجوانب ، فذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا ، فبطل القول بأنه تعالى فى الجهة . الثالث : وهو أن هذه الآية من أقوى الدلائل على أن القرب المذكور فى هذه الآية ليس قربا بالجهة ، وذلك لأنه تعالى لو كان فى المكان لما كان قريبا من الكل ، بل كان يكون قريبا من حملة العرش وبعيدا من غيرهم ، ولكان إذا كان قريبا من زيد الذى هو بالمشرق كان بعيدا من عمرو الذى هو بالمغرب ، فلما دلت الآية على كونه تعالى قريبا من الكل ، علمنا أن القرب المذكور فى هذه الآية ليس قربا بحسب الجهة ، ولما بطل أن يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت أن المراد منه القرب بمعنى أنه تعالى يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم ، أو المراد من هذا القرب : العلم والحفظ . وعلى هذا الوجه قال تعالى (وهو معكم أينما كنتم) وقال (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) وقال (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) والمسلمون يقولون : انه تعالى بكل مكان . ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة . اذا عرفت هذه المقدمة فنقول : لا يبعد أن يقال انه كان فى بعض أولئك الحاضرين من كان قائلا بالتشبيه . فقد كان فى مشركى العرب وفى اليهود وغيرهم من هذه طريقته . فاذا سألوه عليه الصلاة والسلام فقالوا : أين ربنا ؟ صح أن يكون الجواب : فانى قريب . وكذلك ان سألوه عليه الصلاة والسلام فقالوا : هل يسمع ربنا دعاءنا ؟ صح أن يقول فى جوابه : فانى قريب . فان القريب من المتكلم يسمع كلامه . وان سألوه كيف ندعوه برفع الصوت أو باخفائه ؟ صح أن يجيب بقوله : فانى قريب . وان سألوه انه هل يعطينا مطلوبنا بالدعاء ؟ صلح هذا الجواب أيضا . وان سألوه انا إذا أذنبنا ثم تبنا فهل يقبل

الله توبتنا ، صلح أن يجيب بقوله : فانى قريب ، أى فانا القريب بالنظر لهم ، والتجاوز عنهم ، وقبول التوبة منهم فثبت أن هذا الجواب مطابق للسؤال على جميع التقديرات

﴿المسألة الثانية﴾ الآية تدل على أنه إنما يعرف بحدوث تلك الاشياء على وفق غرض الداعى فدل على أنه لولا مدبر لهذا العالم يسمع دعاءه ولم يخيب رجاءه ، والا لما حصل ذلك المقصود فى ذلك الوقت

واعلم أن قوله تعالى ﴿فانى قريب﴾ فيه سر عقلى ، وذلك لأن اتصاف ماهيات الممكنات بوجوداتها إنما كان بايجاد الصانع ، فكان ايجاد الصانع كالمتوسط بين ماهيات الممكنات وبين وجوداتها ، فكان الصانع أقرب إلى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية اليها ، بل ههنا كلام أعلى من ذلك وهو أن الصانع هو الذى لأجله صارت ماهيات الممكنات موجودة فهو أيضا لأجله كان الجوهر جوهرا ، والسواد سوادا ، والعقل عقلا ، والنفس نفسا ، فكما أن بتأثيره وتكوينه صارت الماهيات موجودة ، فكذلك بتأثيره وتكوينه صارت كل ماهية تلك الماهية ، فعلى قياس ماسبق كان الصانع أقرب إلى كل ماهية من تلك الماهية إلى نفسها فان قيل : تكوين الماهية ممتنع لأنه لايعقل جعل السواد سوادا فنقول : فكذلك أيضا لايمكن جعل الوجود وجوداً لأنه ماهية ، ولا يمكن جعل الموصوفية دالة للماهية فاذن الماهية ليست بالفاعل ، والوجود ماهية أيضا فلا يكون بالفاعل ، وموصوفية الماهية بالوجود هو أيضا ماهية فلا تكون بالفاعل ، فاذن لم يقع شىء البتة بالفاعل ، وذلك باطل ظاهر البطلان ، فاذن وجب الحكم بأن الكل بالفاعل ، وعند ذلك يظهر الكلام الذى قررناه

أما قوله تعالى ﴿أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ أبو عمرو وقالون عن نافع (الداعى إذا دعانى) باثبات الياء فيهما فى الوصل ، والباقون بحذفها ، فالأولى على الوصل ، والثانية على التخفيف

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو سليمان الخطابى : الدعاء مصدر من قولك : دعوت الشىء أدعوه دعاء ، ثم أقاموا المصدر مقام الاسم تقول : سمعت دعاء كما تقول سمعت صوتا ، وقد يوضع المصدر موضع الاسم كقولهم : رجل عدل . وحقيقة الدعاء استدعاء العبد ربه جل جلاله العناية واستمداده إياه المعونة

وأقول : اختلف الناس فى الدعاء ، فقال بعض الجهال الدعاء شىء عديم الفائدة ، واحتجوا عليه من وجوه : أحدها : أن المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب

الوقوع ، فلا حاجة إلى الدعاء ، وان كان غير معلوم الوقوع كان ممتنع الوقوع ، فلا حاجة أيضا إلى الدعاء . وثانيها : أن حدوث الحوادث فى هـــذا العالم لابد من انتهائها بالآخرة إلى المؤثر القديم الواجب لذاته ، وإلا لزم إما التسلسل ، وإما الدور ، وإما وقوع الحادث من غير مؤثر ، وكل ذلك محال . وإذا ثبت وجوب انتهائها بالآخرة إلى المؤثر القديم ، فكل ما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما أزليا كان واجب الوقوع . وكل ما لم يقتض المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما أزليا كان ممتنع الوقوع ، ولما ثبتت هذه الأمور فى الأزل لم يكن للدعاء البتة أثر ، وربما عبروا عن هذا الكلام بأن قالوا : الأقدار سابقة والأقضية متقدمة ، والدعاء لا يزيد فيها ، وتركه لا ينقص شيئا منها ، فأى فائدة فى الدعاء ، وقال عليه الصلاة والسلام « قدر الله المقادير قبل أن يخلق الخلق بكذا وكذا عاما . وروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « جف القلم بما هو كائن » وعنه عليه الصلاة والسلام أنه قال «أربع قد فرغ منها : العمر والرزق والخلق والخلق» وثالثها : أنه سبحانه علام الغيوب (يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور) فأى حاجة بالداعى الى الدعاء؟ ولهذا السبب قالوا إن جبريل عليه السلام بلغ بسبب هذا الكلام إلى أعلى درجات الاخلاص والعبودية ، ولولا أن ترك الدعاء أفضل لما كان كذلك ورابعها : أن المطلوب بالدعاء إن كان من مصالح العبد فالجواد المطلق لا يهمله وإن لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه . وخامسها : ثبت بشواهد العقل والأحاديث الصحيحة أن أجل مقامات الصديقين وأعلاها : الرضا بقضاء الله تعالى ، والدعاء ينافى ذلك ، لأنه اشتغال بالالتماس وترجيح لمراد النفس على مراد الله تعالى وطلب لحصة البشر . وسادسها : أن الدعاء يشبه الأمر والنهى ، وذلك من العبد فى حق المولى الكريم الرحيم سوء أدب . وسابعها : روى أنه عليه الصلاة والسلام قال رواية عن الله سبحانه وتعالى «من شغله ذكرى عن مسألتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين» قالوا فثبت بهذه الوجوه أن الأولى ترك الدعاء

وقال الجمهور الأعظم من العقلاء : إن الدعاء أهم مقامات العبودية ، ويدل عليه وجوه من النقل والعقل ، أما الدلائل النقلية فكثيرة . الأول : أن الله تعالى ذكر السؤال والجواب فى كتابه فى عدة مواضع ، منها أصولية ومنها فروعية ، أما الأصولية فقوله (ويسألونك عن الروح ، ويسألونك عن الجبال ، ويسألونك عن الساعة) وأما الفروعية فمنها فى البقرة على التوالى (يسألونك ماذا ينفقون ، يسألونك عن الشهر الحرام ، يسألونك عن الخمر والميسر . يسألونك عن اليتامى ، ويسألونك عن المحيض) وقال أيضا (يسألونك عن الأنفال ، ويسألونك عن ذى القرنين ،

التى لأجلها دعا وذلك إذا وافق القضاء : فاذا لم يساعده القضاء فانه يعطى سكينة فى نفسه ، وانشراحا فى صدره ، وصبرا يسهل معه احتمال البلاء الحاضر ، وعلى كل حال فلا يعدم فائدة ، وهو نوع من الاستجابة . وثانيها : ما روى القفال فى تفسيره عن أبى سعيد الخدرى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «دعوة المسلم لا ترد الا لاحدى ثلاث : مالم يدع باثم أو قطيعة رحم ، اما أن يعجل له فى الدنيا واما أن يدخر له فى الآخرة ، واما أن يصرف عنه من السوء بقدر مادعا» وهذا الخبر تمام البيان فى الكشف عن هذا السؤال ، لأنه تعالى قال (ادعونى أستجب لكم) ولم يقل : أستجب لكم فى الحال . فاذا استجاب له ولو فى الآخرة كان الوعد صدقا . وثالثها : أن قوله (ادعونى أستجب لكم) يقتضى أن يكون الداعى عارفا بربه ، والا لم يكن داعيا له ، بل لشىء متخيل لا وجود له البتة ، فثبت أن شرط الداعى أن يكون عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه أن لا يفعل الا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته ، فاذا علم العبد أن صفة الرب هكذا استحال منه أن يقول بقلبه وبعقله : يارب افعل الفعل الفلانى لامحالة ، بل لابد وأن يقول : افعل هذا الفعل ان كان موافقا لقضائك وقدرك وحكمتك ، وعند هذا يصير الدعاء الذى دلت الآية على ترتيب الاجابة عليه مشروطا بهذه الشرائط ، وعلى هذا التقدير زال السؤال . الرابع : أن لفظ الدعاء والاجابة يحتمل وجوها كثيرة . أحدها : أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء على الله ، كقول العبد : يا ألله الذى لا إله إلا أنت ، وهذا انما سمى دعاء لأنك عرفت الله تعالى ثم وحدته وأثنيت عليه ، فهذا يسمى دعاء بهذا التأويل ولما سمى هذا المعنى دعاء ، سمى قبوله اجابة لتجانس اللفظ ، ومثله كثير . وقال ابن الأنبارى : أجيب ههنا بمعنى أسمع ، لأن بين السماع وبين الاجابة نوع ملازمة . فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الآخر ، فقولنا سمع الله لمن حمده ، أى أجاب الله فكذا ههنا قوله (أجيب دعوة الداع) أى أسمع تلك الدعوة . فاذا حملنا قوله تعالى (ادعونى أستجب لكم) على هذا الوجه زال الاشكال وثانيها : أن يكون المراد من الدعاء التوبة عن الذنوب وذلك لأن التائب يدعو الله تعالى عند التوبة واجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة ، وعلى هذا الوجه أيضاً لا اشكال . وثالثها : أن يكون المراد من الدعاء العبادة . قال عليه الصلاة والسلام «الدعاء هو العبادة» ومما يدل عليه قوله تعالى (وقال ربكم ادعونى أستجب لكم . ان الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين) فظهر أن الدعاء ههنا هو العبادة ، وإذا ثبت هذا فاجابة الله تعالى للدعاء بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب ، كما قال (ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله) وعلى هذا الوجه الاشكال زائل . ورابعها : أن يفسر الدعاء بطلب العبد من ربه حوائجه

فالسؤال المذكوران كان متوجها على هذا التفسير لم يكن متوجها على التفسيرات الثلاثة المتقدمة ، فثبت أن الاشكال زائل .

(المسألة الرابعة) قالت المعتزلة : أجيب دعوة الداع إذا دعان . مختص بالمؤمنين الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ، وذلك لأن وصفنا الانسان بأن الله تعالى قد أجاب دعوته . صفة مدح وتعظيم ، ألا ترى أنا إذا أردنا المبالغة فى تعظيم حال انسان فى الدين قلنا انه مستجاب الدعوة وإذا كان هذا من أعظم المناصب فى الدين ، والفاسق واجب الاهانة فى الدين ، ثبت أن هذا الوصف لايثبت إلا لمن لايتلوث ايمانه بالفسق . بل الفاسق قد يفعل الله ما يطلبه إلا أن ذلك لا يسمى اجابة الدعوة .

أما قوله تعالى (فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) وجه الناظم أن يقال : انه تعالى قال : أنا أجيب دعاءك مع أنى غنى عنك مطلقاً . فكن أنت أيضاً مجيباً لدعائى مع أنك محتاج إلى من كل الوجوه ، فما أعظم هذا الكرم ، وفيه دقيقة أخرى وهى أنه تعالى لم يقل للعبد : أجب دعائى حتى أجيب دعاءك ، لأنه لو قال ذلك لصار لدعائى . وهذا تنبيه على أن اجابة الله عبده فضل منه ابتداء ، وأنه غير معلل بطاعة العبد ، وأن اجابة الرب فى هذا الباب إلى العبد متقدمة على اشتغال العبد بطاعة الرب ، وهذا يدل على فساد مانقلناه عن المعتزلة فى المسألة الرابعة .

(المسألة الثانية) قال الواحدى : أجاب واستجاب بمعنى واحد : قال كعب الغنوى :

وداع دعا يامن يجيب إلى الندا فلم يستجبه عند ذاك مجيب

وقال أهل المعنى : الاجابة من العبد لله : الطاعة . وإجابة الله لعبده : إعطاؤه إياه مطلوبه . لأن إجابة كل شىء على وفق مايليق به

(المسألة الثالثة) إجابة العبد لله إن كانت إجابة بالقلب واللسان ، فذاك هو الايمان ، وعلى هذا التقدير يكون قوله (فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى) تكراراً محضاً . وإن كانت إجابة العبد لله عبارة عن الطاعات كان الايمان مقدما على الطاعات ، وكان حق النظم أن يقول : فليؤمنوا بى وليستجيبوا لى . فلم جاء على العكس منه ؟

وجوابه : أن الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام . والايمان عبارة عن صفة القلب ، وهذا يدل على أن العبد لايصل إلى نور الايمان وقوته إلا بتقدم الطاعات والعبادات

أما قوله تعالى (لعلهم يرشدون) فقال صاحب الكشاف : قرىء (يرشدون) بفتح الشين

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ «١٨٧»

وكسرها، ومعنى الآية أنهم إذا استجابوا لى وآمنوا بى: اهتدوا لمصالح دينهم ودنياهم، لأن الرشيد هو من كان كذلك، يقال: فلان رشيد. قال تعالى (فان آنستم منهم رشداً) وقال (أولئك هم الراشدون)

قوله عز وجل ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون﴾

فيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ أنه ذهب جمهور المفسرين إلى أن فى أول شريعة محمد صلى الله عليه وسلم، كان الصائم إذا أفطر حل له الأكل والشرب والوقاع، بشرط أن لا ينام وأن لا يصلى العشاء الأخيرة فإذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الأشياء، ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بهذه الآية، وقال أبو مسلم الاصفهانى هذه الحرمة ما كانت ثابتة فى شرعنا البتة. بل كانت ثابتة فى شرع النصارى، والله تعالى نسخ بهذه الآية ما كان ثابتاً فى شرعهم، وجرى فيه على مذهبه من أنه لم يقع فى شرعنا نسخ البتة، واحتج

الجمهور على قولهم بوجوه.

﴿الحجة الأولى﴾ أن قوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) يقتضى تشبيه صومنا بصومهم، وقد كانت هذه الحرمة ثابتة فى صومهم، فوجب بحكم هذا التشبيه أن تكون ثابتة أيضا فى صومنا، وإذا ثبت أن الحرمة كانت ثابتة فى شرعنا، وهذه الآية ناسخة لهذه الحرمة لزم أن تكون هذه الآية ناسخة لحكم كان ثابتا فى شرعنا

﴿الحجة الثانية﴾ التمسك بقوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) ولو كان هذا الحل ثابتا لهذه الامة من أول الأمر لم يكن لقوله (أحل لكم) فائدة

﴿الحجة الثالثة﴾ التمسك بقوله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) ولو كان ذلك حلالا لهم لما كان بهم حاجة إلى أن يختانون أنفسهم

﴿الحجة الرابعة﴾ قوله تعالى (فتاب عليكم وعفا عنكم) ولولا أن ذلك كان محرما عليهم، وأنهم أقدموا على المعصية بسبب الاقدام على ذلك الفعل، لما صح قوله (فتاب عليكم وعفا عنكم)

﴿الحجة الخامسة﴾ قوله تعالى (فالآن باشروهن) ولو كان الحل ثابتا قبل ذلك كما هو الآن، لم يكن لقوله (فالآن باشروهن) فائدة

﴿الحجة السادسة﴾ هى أن الروايات المنقولة فى سبب نزول هذه الآية دالة على أن هذه الحرمة كانت ثابتة فى شرعنا. هذا مجموع دلائل القائلين بالنسخ

أجاب أبو مسلم عن هذه الدلائل فقال:

﴿أما الحجة الأولى﴾ فضعيفة لأنا بينا أن تشبيه الصوم بالصوم يكفى فى صدقه مشابهتهما فى أصل الوجوب.

﴿وأما الحجة الثانية﴾ فضعيفة أيضا لأنا نسلم أن هذه الحرمة كانت ثابتة فى شرع من قبلنا، فقوله (أحل لكم) معناه أن الذى كان محرما على غيركم فقد أحل لكم

﴿وأما الحجة الثالثة﴾ فضعيفة أيضا، وذلك لأن تلك الحرمة كانت ثابتة فى شرع عيسى عليه السلام، وأن الله تعالى أوجب علينا الصوم، ولم يبين فى ذلك الايجاب زوال تلك الحرمة فكان يخطر ببالهم أن تلك الحرمة كانت ثابتة فى الشرع المتقدم، ولم يوجد فى شرعنا ما دل على زوالها، فوجب القول ببقائها، ثم تأكد هذا الوهم بقوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) فان مقتضى التشبيه حصول المشابهة فى كل الأمور، فلما كانت هذه الحرمة ثابتة فى الشرع المتقدم وجب أن تكون ثابتة فى هذا الشرع، وإن لم تكن حجة قوية إلا أنها لا أقل

من أن تكون شبهة موهمة ، فلأجل هذه الأسباب كانوا يعتقدون بقاء تلك الحرمة فى شرعنا ، فلا جرم شددوا وأمسكوا عن هذه الأمور ، فقال الله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) وأراد به تعالى النظر للمؤمنين بالتخفيف لهم بما لو لم تتبين الرخصة فيه ، لشددوا وأمسكوا عن هذه الأمور ونقصوا أنفسهم من الشهوة ، ومنعوها من المراد ، وأصل الخيانة النقص ، وخان واختان وتخون بمعنى واحد كقولهم : كسب واكتسب وتكسب فالمراد من الآية علم الله أنه لو لم يتبين لكم إحلال الأكل والشرب والمباشرة طول الليل أنكم كنتم تنقصون أنفسكم شهواتها وتمنعونها لذاتها ومصلحتها بالامساك عن ذلك بعد النوم ، كسنة النصارى

﴿وأما الحجة الرابعة﴾ فضعيفة لأن التوبة من العباد الرجوع إلى الله تعالى بالعبادة ، ومن الله الرجوع إلى العبد بالرحمة والاحسان ، وأما العفو فهو التجاوز فبين الله تعالى إنعامه علينا بتخفيف ماجعله ثقيلا على من قبلنا ، كقوله (ويضع عنهم اصرهم والأغلال التى كانت عليهم)

﴿وأما الحجة الخامسة﴾ فضعيفة لأنهم كانوا بسبب تلك الشبهة ممتنعين عن المباشرة ، فلما بين الله تعالى ذلك وأزال الشبهة فيه ، لاجرم قال (فالآن باشروهن)

﴿وأما الحجة السادسة﴾ فضعيفة لأن قولنا : هذه الآية ناسخة لحكم كان مشروعا لاتعلق له بباب العمل ، ولا يكون خبر الواحد حجة فيه ، وأيضاً فى الآية مايدل على ضعف هذه الروايات لأن المذكور فى تلك الروايات أن القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول ، وذلك على خلاف قول الله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) لأن ظاهره هو المباشرة ، لأنه افتعال من الخيانة ، فهذا حاصل الكلام فى هذه المسألة

﴿المسألة الثانية﴾ القائلون بأن هذه الحرمة كانت ثابتة فى شرعنا ، ثم انها نسخت ، ذكروا فى سبب نزول هذه الآية أنه كان فى أول الشريعة يحل الأكل والشرب والجماع ، مالم يرقد الرجل أو يصل العشاء الآخرة ، فاذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الأشياء الى الليلة الآتية ، فجاء رجل من الأنصار عشية وقد أجهده الصوم ، واختلفوا فى اسمه ، فقال معاذ : اسمه أبو صرمة ، وقال البراء : قيس بن صرمة ، وقال الكلبى : أبو قيس بن صرمة ، وقيل : صرمة بن أنس . فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سبب ضعفه ، فقال : يارسول الله عملت فى النخل نهارى أجمع حتى أمسيت فأتيت أهلى لتطعمنى شيئاً فأبطأت فنمت فأيقظونى ، وقد حرم الأكل فقام عمر فقال : يارسول الله أعتذر اليك من مثله . رجعت الى أهلى بعد ماصليت العشاء الآخرة ، فأتيت امرأتى ، فقال عليه الصلاة والسلام : لم تكن جديراً بذلك ياعمر ثم قام رجال فاعترفوا بالذى صنعوا فنزل قوله تعالى

(أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم)

﴿المسألة الثالثة﴾ قال صاحب الكشاف :قرىء (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) أى أحل الله، وقرأ عبد الله «الرفوث»

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الواحدى : ليلة الصيام أراد ليالى الصيام فوقع الواحد موقع الجماعة ، ومنه قول العباس بن مرداس :

فقلنا أسلموا إنا أخوكم فقد برئت من الاحن الصدور

وأقول فيه وجه آخر ، وهو أنه ليس المراد من ليلة الصيام ليلة واحدة ، بل المراد الاشارة إلى الليلة المضافة إلى هذه الحقيقة

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الليث : الرفث أصله قول الفحش ، وأنشد الزجاج :

ورب أسراب حجيج كظم عن اللغا ورفث التكلم

يقال رفث فى كلامه يرفث ، وأرفث إذا تكلم بالقبيح ، قال تعالى (فلارفث ولافسوق) وعن ابن عباس أنه أنشد وهو محرم :

وهن يمشين بنا هميساً أن يصدق الطير ننك لميسا

فقيل له: أترفث؟ فقال : إنما الرفث ما كان عند النساء . فثبت أن الأصل فى الرفث هو قول الفحش ، ثم جعل ذلك اسما لما يتكلم به عند النساء من معانى الافضاء ، ثم جعل كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه

فان قيل : لم كنى ههنا عن الجماع بلفظ الرفث الدال على معنى القبح بخلاف قوله (وقد أفضى بعضكم إلى بعض . فلما تغشاها . أو لمستم النساء . دخلتم بهن . فأتوا حرثكم . من قبل أن تمسوهن . فما استمتعتم به منهن ، ولا تقربوهن)

جوابه : السبب فيه استهجان ما وجد منهم قبل الاباحة ، كما سماه اختيانا لأنفسهم ، والله أعلم

﴿المسألة السادسة﴾ قال الاخفش : انما عدى الرفث بالى . لتضمنه معنى الافضاء فى قوله (وقد أفضى بعضكم إلى بعض)

﴿المسألة السابعة﴾ قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) يقتضى حصول الحل فى جميع الليل ، لأن «ليلة» نصب على الظرف . وانما يكون الليل ظرفا للرفث لو كان الليل كله مشغولا بالرفث ، والا لكان ظرف ذلك الرفث بعض الليل لا كله . فعلى هذا النسخ حصل بهذا اللفظ ، وأما الذى بعده من قوله (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود) فذاك يكون

كالتأكيد لهذا النسخ ، وأما الذى يقول : ان قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) يفيد حل الرفث فى الليل ، فهذا القدر لا يقتضى حصول النسخ به . فيكون الناسخ هو قوله (كلوا واشربوا)

أما قوله تعالى ﴿هن لباس لكم وأنتم لباس لهن﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الاولى﴾ قد ذكرنا فى تشبيه الزوجين باللباس وجوها :أحدها : أنه لما كان الرجل والمرأة يعتنقان ، فيضم كل واحد منهما جسمه الى جسم صاحبه حتى يصير كل واحد منهما لصاحبه كالثوب الذى يلبسه ، سمى كل واحد منهما لباسا ، قال الربيع : هن فراش لكم وأنتم لحاف لهن ، وقال ابن زيد : هن لباس لكم وأنتم لباس لهن ، يريد أن كل واحد منهما يستر صاحبه عند الجماع عن أبصار الناس . وثانيها : انما سمى الزوجان لباسا ليستر كل واحد منهما صاحبه عما لا يحل ، كما جاء فى الخبر «من تزوج فقد أحرز ثلثى دينه» وثالثها : أنه تعالى جعلها لباسا للرجل ، من حيث انه يخصها بنفسه ، كما يخص لباسه بنفسه ، ويراها أهلا لأن يلاقى كل بدنه كل بدنها كما يعمله فى اللباس ، ورابعها : يحتمل أن يكون المراد ستره بها عن جميع المفاسد التى تقع فى البيت ، لولم تكن المرأة حاضرة ، كما يستتر الانسان بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار .وخامسها : ذكر الأصم أن المراد أن كل واحد منهما كان كاللباس الساتر للآخر فى ذلك المحظور الذى كانوا يفعلونه، وهذا ضعيف لأنه تعالى أورد هذا الوصف على طريق الانعام علينا ، فكيف يحمل على التستر بهن فى المحظور

﴿المسأله الثانية﴾ قال الواحدى : انما وحد اللباس بعد قوله «هن» لانه يجرى مجرى المصدر ، وفعال من مصادر فاعل ، وتأويله : هن ملابسات لكم

﴿المسألة الثالثة﴾ قال صاحب الكشاف : فان قلت : ما موقع قوله (هن لباس لكم) فنقول: هو استئناف كالبيان لسبب الاحلال ، وهو أنه اذا حصلت بينكم وبينهن مثل هذه المخالطة والملابسة قل صبركم عنهن ، وصعب عليكم اجتنابهن ، فلذلك رخص لكم فى مباشرتهن

أما قوله تعالى ﴿علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ يقال : خانه يخونه خونا وخيانة اذا لم يف له ، والسيف اذا نبا عن الضربة فقد خانك ، وخانه الدهر اذا تغير حاله إلى الشر ، وخان الرجل الرجل إذا لم يؤد الأمانة ، وناقض العهد خائن ، لأنه كان ينتظر منه الوفاء فغدر ، ومنه قوله تعالى (وإما تخافن من قوم خيانة) أى نقضا للعهد ، ويقال للرجل المدين : إنه خائن ، لأنه لم يف بما يليق بدينه ، ومنه قوله تعالى (لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم) وقال (وإن يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل)

فى هذه الآية سمى الله المعصية بالخيانة . وإذا علمت معنى الخيانة ، فقال صاحب الكشاف : الاختيان من الخيانة ، كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدة

﴿المسألة الثانية﴾ أن الله تعالى ذكر ههنا أنهم كانوا يختانون أنفسهم . إلا أنه لم يذكر أن تلك الخيانة كانت فيماذا ؟ فلا بد من حمل هذه الخيانة على شيء يكون له تعلق بما تقدم وما تأخر ، والذى تقدم هو ذكر الجماع ، والذى تأخر قوله (فالآن باشروهن) فيجب أن يكون المراد بهذه الخيانة الجماع . ثم ههنا وجهان . أحدهما : علم الله أنكم كنتم تسرون بالمعصية فى الجماع بعد العتمة ، والأكل بعد النوم ، وترتكبون المحرم من ذلك . وكل من عصى الله ورسوله فقد خان نفسه ، وقد خان الله ، لأنه جلب إليها العقاب ، وعلى هذا القول يجب أن يقطع على أنه وقع ذلك من بعضهم لأنه لا يمكن حمله على وقوعه من جميعهم ، لأن قوله (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) إن حمل على ظاهره وجب فى جميعهم أن يكونوا مختانين لأنفسهم ، لكنا قد علمنا أن المراد به التبعيض للعادة والاخبار . وإذا صح ذلك فيجب أن يقطع على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم ، فمن هذا الوجه يدل على تحريم سابق ، وعلى وقوع ذلك من بعضهم . ولأبى مسلم أن يقول قد بينا أن الخيانة عبارة عن عدم الوفاء بما يجب عليه . فأنتم حملتموه على عدم الوفاء بطاعة الله ، ونحن حملناه على عدم الوفاء بما هو خير للنفس وهذا أولى ، لأن الله تعالى لم يقل : علم الله أنكم كنتم تختانون الله ، كما قال (لا تخونوا الله) بل قال (كنتم تختانون أنفسكم) فكان حمل اللفظ على ما ذكرناه إن لم يكن أولى فلا أقل من التساوى وبهذا التقدير لا يثبت النسخ

﴿القول الثانى﴾ أن المراد : علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم لو دامت تلك الحرمة ، ومعناه : أن الله يعلم أنه لو دام ذلك التكليف الشاق لوقعوا فى الخيانة . وعلى هذا التفسير ما وقعت الخيانة ، ويمكن أن يقال التفسير الأول أولى لأنه لا حاجة فيه إلى إضمار الشرط ، وأن يقال بل الثانى أولى . لأن على التفسير الأول يصير إقدامهم على المعصية سببا لنسخ التكليف . وعلى التقدير الثانى : علم الله أنه لو دام ذلك التكليف لحصلت الخيانة فصار ذلك سببا لنسخ التكليف رحمة من الله تعالى على عباده حتى لا يقعوا فى الخيانة

أما قوله تعالى ﴿فتاب عليكم﴾ فمعناه على قول أبى مسلم فرجع عليكم بالاذن فى هذا الفعل والتوسعة عليكم ، وعلى قول مثبتى النسخ لابد فيه من اضمار تقديره : تبتم فتاب عليكم فيه

أما قوله تعالى ﴿وعفا عنكم﴾ فعلى قول أبى مسلم معناه وسع عليكم أن أباح لكم الأكل والشرب والمعاشرة فى كل الليل ، ولفظ العفو قد يستعمل فى التوسعة والتخفيف ، قال عليه

السلام «عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق» وقال «أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله» والمراد منه التخفيف بتأخير الصلاة إلى آخر الوقت، ويقال: أتانى هذا المال عفوا. أى سهلا فثبت أن لفظ العفو غير مشعر بسبق التحريم، وأما على قول مثبتى النسخ فقوله (عفا عنكم) لابد وأن يكون تقديره: عفا عن ذنوبكم. وهذا مما يقوى أيضا قول أبى مسلم لأن تفسيره لايحتاج إلى الاضمار، وتفسير مثبتى النسخ يحتاج الى الاضمار

أما قوله تعالى ﴿فالآن باشروهن﴾ ففيه مسئلتان

﴿المسألة الأولى﴾ هذا أمر وارد عقب الحظر فالذين قالوا: الأمر الوارد عقيب الحظر ليس الا للاباحة كلامهم ظاهر، وأما الذين قالوا: مطلق الأمر للوجوب قالوا: إنما تركنا الظاهر وعرفنا كون هذا الأمر للاباحة بالاجماع

﴿المسألة الثانية﴾ المباشرة فيها قولان: أحدهما: وهو قول الجمهور أنها الجماع، سمى بهذا الاسم لتلاصق البشرتين وانضمامهما، ومنه ماروى أنه عليه السلام نهى أن يباشر الرجل الرجل، والمرأة المرأة. والثانى: وهو قول الأصم: أنه الجماع فما دونه، وعلى هذا الوجه اختلف المفسرون فى معنى قوله (ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد) فمنهم من حمله على كل المباشرات ولم يقصره على الجماع، والأقرب أن لفظ المباشرة لما كان مشتقا من تلاصق البشرتين، لم يكن مختصا بالجماع، بل يدخل فيه الجماع فيما دون الفرج، وكذا المعانقة والملامسة إلا أنهم إنما اتفقوا فى هذه الآية على أن المراد به هو الجماع لأن السبب فى هذه الرخصة كان وقوع الجماع من القوم، ولأن الرفث المتقدم ذكره لايراد به إلا الجماع إلا أنه لما كان اباحة الجماع تتضمن اباحة مادونه، صارت اباحته دالة على اباحة ماعداه. فصح ههنا حمل الكلام على الجماع فقط، ولما كان فى الاعتكاف المنع من الجماع لايدل على المنع مما دونه صلح اختلاف المفسرين فيه، فهذا هو الذى يجب أن يعتمد عليه، على مالخصه القاضى.

أما قوله ﴿وابتغوا ما كتب الله لكم﴾ ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فى الآية وجوها: أحدها: وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة أى لا تباشروا لقضاء الشهوة وحدها. ولكن لابتغاء ماوضع الله له النكاح من التناسل، قال عليه السلام «تناكحوا تناسلوا تكثروا» وثانيها: أنه نهى عن العزل، وقد رويت الأخبار فى كراهية ذلك. وقال الشافعى: لايعزل الرجل عن الحرة إلا باذنها. ولا بأس أن يعزل عن الأمة، وروى عاصم عن زر بن حبيش عن على رضى الله عنه أنه كان يكره العزل. وعن أبى هريرة أن

النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يعزل عن الحرة إلا باذنها . وثالثها : أن يكون المعنى : ابتغوا المحل الذى كتب الله لكم وحلله دون مالم يكتب لكم من المحل المحرم ونظيره قوله تعالى (فأتوهن من حيث أمركم الله) ورابعها : أن هذا التأكيد تقديره : فالآن باشروهن وابتغوا هذه المباشرة التى كتبها الله لكم ، بعد أن كانت محرمة عليكم . وخامسها : وهو على قول أبى مسلم : فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم ، يعنى هذه المباشرة التى كان الله تعالى كتبها لكم وان كنتم تظنونها محرمة عليكم : وسادسها : أن مباشرة الزوجة قد تحرم فى بعض الأوقات بسبب الحيض والنفاس والعدة والردة ، فقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) يعنى لاتباشروهن إلا فى الأحوال والأوقات التى أذن لكم فى مباشرتهن . وسابعها : أن قوله (فالآن باشروهن) اذن فى المباشرة ، وقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) يعنى لاتبتغوا هذه المباشرة إلا من الزوجة والمملوكة لأن ذلك هو الذى كتب الله لكم بقوله (الا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم) وثامنها : قال معاذ بن جبل وابن عباس فى رواية أبى الجوزاء : يعنى اطلبوا ليلة القدر وما كتب الله لكم من الثواب فيها ان وجدتموها ، وجمهور المحققين استبعدوا هذا الوجه . وعندى أنه لابأس به ، وذلك هو أن الانسان مادام قلبه مشتغلا بطلب الشهوة واللذة ، لايمكنه حينئذ أن يتفرغ للطاعة والعبودية والحضور . أما إذا قضى وطره وصار فارغا من طلب الشهوة يمكنه حينئذ أن يتفرغ للعبودية ، فتقدير الآية : فالآن باشروهن حتى تتخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الاخلاص فى العبودية ، وإذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله من الاخلاص فى العبودية فى الصلاة والذكر والتسبيح والتهليل وطلب ليلة القدر ، ولا شك أن هذه الرواية على هذا التقدير غير مستبعدة .

﴿المسألة الثانية﴾ «كتب» فيه وجوه : أحدها : أن «كتب» فى هذا الموضوع بمعنى جعل ، كقوله (كتب فى قلوبهم الايمان) أى جعل . وقوله (فاكتبنا مع الشاهدين . فسأكتبها للذين يتقون) أى أجعلها . وثانيها : معناه قضى الله لكم . كقوله (قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا) أى قضاه . وقوله (كتب الله لأغلبن أنا ورسلى) وقوله (لبرز الذين كتب عليهم القتل) أى قضى . وثالثها : أصله هو ما كتب الله فى اللوح المحفوظ مما هو كائن ، وكل حكم حكم به على عباده فقد أثبته فى اللوح المحفوظ . ورابعها : هو ما كتب الله فى القرآن من اباحة هذه الأفعال

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ ابن عباس (وابتغوا) وقرأ الأعمش (وابغوا)

أما قوله ﴿وكلوا واشربوا﴾ فالفائدة فى ذكرهما أن تحريمهما وتحريم الجماع بالليل بعد النوم ، لما تقدم احتيج فى اباحة كل واحد منها إلى دليل خاص يزول به التحريم . فلو اقتصر تعالى على

قوله (فالآن باشروهن) لم يعلم بذلك زوال تحريم الأكل والشرب ، فقرن إلى ذلك قوله (وكلوا واشربوا) لتتم الدلالة على الاباحة .

أما قوله تعالى ﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الاسود من الفجر﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى أنه لما نزلت هذه الآية قال عدى بن حاتم أخذت عقالين أبيض وأسود فجعلتهما تحت وسادتى ، وكنت أقوم من الليل فأنظر اليهما ، فلم يتبين لى الابيض من الاسود ، فلما أصبحت غدوت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته فضحك ، وقال انك لعريض القفا ، إنما ذلك بياض النهار وسواد الليل ، وإنما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنك لعريض القفا لأن ذلك مما يستدل به على بلاهة الرجل . ونقول : يدل قطعا على أنه تعالى كنى بذلك عن بياض أول النهار وسواد آخر الليل ، وفيه اشكال وهو أن بياض الصبح المشبه بالخيط الاسود هو بياض الصبح الكاذب ، لأنه بياض مستطيل يشبه الخيط ، فأما بياض الصبح الصادق فهو بياض مستدير فى الأفق فكان يلزم بمقتضى هذه الآية أن يكون أول النهار من طلوع الصبح الكاذب وبالاجماع أنه ليس كذلك .

وجوابه : أنه لولا قوله تعالى فى آخر هذه الآية (من الفجر) لكان السؤال لازما ، وذلك لأن الفجر انما يسمى فجراً لأنه ينفجر منه النور ، وذلك انما يحصل فى الصبح الثانى لا فى الصبح الأول ، فلما دلت الآية على أن هذا الخيط الأبيض يجب أن يكون من الفجر ، علمنا أنه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق ، فان قيل : فكيف يشبه الصبح الصادق بالخيط ، مع أن الصبح الصادق ليس بمستطيل والخيط مستطيل

جوابه : أن القدر من البياض الذى يحرم هو أول الصبح الصادق ، وأول الصبح الصادق لايكون منتشراً بل يكون صغيرا دقيقا ، بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب أن الصبح الكاذب يطلع دقيقاً ، والصادق يبدو دقيقاً ، ويرتفع مستطيلا فزال السؤال ، فأما ماحكى عن عدى بن حاتم فبعيد ، لأنه يبعد أن يخفى على مثله هذه الاستعارة مع قوله تعالى (من الفجر)

﴿المسألة الثانية﴾ لاشك أن كلمة «حتى» لانتهاء الغاية ، فدلت هذه الآية على أن حل المباشرة والأكل والشرب ينتهى عند طلوع الصبح ، وزعم أبو مسلم الأصفهانى لاشىء من المفطرات إلا أحد هذه الثلاثة ، فأما الأمور التى تذكرها الفقهاء من تكلف القىء والحقنة والسعوط فليس شىء منها بمفطر ، قال لأن كل هذه الاشياء كانت مباحة ثم دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلاثة

على الصائم بعد الصبح ، فبقى ماعداها على الحل الاصلى ، فلا يكون شىء منها مفطرا والفقهاء قالوا ان الله تعالى خص هذه الاشياء الثلاثة بالذكر لأن النفس تميل اليها ، وأما القىء والحقنة فالنفس تكرههما ، والسعوط نادر فلهذا لم يذكرها

﴿المسألة الثالثة﴾ مذهب أبى هريرة والحسن بن صالح بن جنى أن الجنب إذا أصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم . وهذه الآية تدل على بطلان قولهم لأن المباشرة إذا كانت مباحة إلى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال إلا بعد انفجار الصبح

﴿المسألة الرابعة﴾ زعم الأعمش أنه يحل الأكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس قياسا لأول النهار على آخره . فكما أن آخره بغروب القرص ، وجب أن يكون أوله بطلوع القرص ،وقال فى الآية ان المراد بالخيط الأبيض والخيط الأسود النهار والليل ،ووجه الشبه ليس إلا فى البياض والسواد . فأما أن يكون التشبيه فى الشكل مراداً فهذا غير جائز لان ظلمة الافق حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخيط الاسود فى الشكل البتة ، فثبت أن المراد بالخيط الابيض والخيط الاسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن حقيقة الليل فى قوله (ثم أتموا الصيام إلى الليل) وجدناها عبارة عن زمان غيبة الشمس بدليل أن الله تعالى سمى ما بعد المغرب ليلا مع بقاء الضوء فيه فثبت أن يكون الأمر فى الطرف الأول من النهار كذلك ، فيكون قبل طلوع الشمس ليلا ، وأن لا يوجد النهار إلا عند طلوع القرص ، فهذا تقرير قول الاعمش . ومن الناس من سلم أن أول النهار إنما يكون من طلوع الصبح فقاس عليه آخر النهار . ومنهم من قال : لا يجوز الافطار إلا بعد غروب الحمرة ، ومنهم من زاد عليه وقال : بل لا يجوز الافطار إلا عند طلوع الكواكب ، وهذه المذاهب قد انقرضت ، والفقهاء أجمعوا على بطلانها فلا فائدة فى استقصاء الكلام فيها

﴿المسألة الخامسة﴾ «الفجر» مصدر قولك : فجرت الماء أفجره فجراً . وفجرته تفجيراً . قال الأزهرى : الفجر أصله الشق . فعلى هذا الفجر فى آخر الليل هو انشقاق ظلمة الليل بنور الصبح ، وأما فى قوله تعالى (من الفجر) فقيل للتبعيض لأن المعتبر بعض الفجر لا كله ، وقيل للتبيين كانه قيل :الخيط الأبيض الذى هو الفجر .

﴿المسألة السادسة﴾ أن الله تعالى لما أحل الجماع والأكل والشرب إلى غاية تبين الصبح ، وجب أن يعرف أن تبين الصبح ماهو ؟ فنقول : الطريق إلى معرفة تبين الصبح إما أن يكون قطعيا أو ظنيا . أما القطعى فبأن يرى طلوع الصبح أو يتيقن أنه مضى من الزمان ما يجب طلوع الصبح عنده ، وأما الظنى فنقول : اما أن يحصل ظن أن الصبح طلع فيحرم الأكل والشرب والوقاع

فان حصل ظن أنه ما طلع كان الأكل والشرب والوقاع مباحا ، فان أكل ثم تبين بعد ذلك أن ذلك الظن خطأ وأن الصبح كان قدطلع عند ذلك الأكل فقداختلفوا ، وكذلك ان ظن أن الشمس قد غربت فأفطر ثم تبين أنها ماكانت غاربة فقال الحسن : لا قضاء فى الصورتين قياسا على مالو أكل ناسياً . وقال أبو حنيفة ومالك والشافعى فى رواية المزنى عنه : يجب القضاء لأنه أمر بالصوم من الصبح إلى الغروب ولم يأت به ، أما الناسى فعند مالك يجب عليه القضاء ، وأما الباقون الذين سلموا أنه لاقضاء قالوا : مقتضى الدليل وجوب القضاء عليه أيضاً ، إلا أنا أسقطناه عنه للنص ، وهو ما روى أبو هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أن رجلا قال : أكلت وشربت وأنا صائم . فقال عليه الصلاة والسلام : أطعمك الله وسقاك فأنت ضيف الله فتم صومك .

﴿والقول الثالث﴾ أنه إذا أخطأ فى طلوع الصبح لا يجب القضاء ، وإذا أخطأ فى غروب الشمس يجب القضاء ، والفرق أن الأصل فى كل ثابت بقاؤه على ماكان ، والثابت فى الليل حل الاكل ، وفى النهار حرمته ، أما إذا لم يغلب على ظنه لابقاء الليل ولا طلوع الصبح ، بل بقى متوقفا فى الأمرين ، فههنا يكره له الأكل والشرب والجماع ، فان فعل جاز ، لأن الاصل بقاء الليل والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿ثم أتموا الصيام الى الليل﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أن كلمة «إلى» لانتهاء الغاية ،فظاهر الآية أن الصوم ينتهى عند دخول الليل، وذلك لأن غاية الشيء مقطعه ومنتهاه ، وانما يكون مقطعا ومنتهى إذا لم يبق بعد ذلك . وقدتجىء هذه الكلمة لا للانتهاء كما فى قوله تعالى (الى المرافق) الا أن ذلك على خلاف الدليل ، والفرق بين الصورتين أن الليل ليس من جنس النهار ، فيكون الليل خارجا عن حكم النهار ، والمرافق من جنس اليد فيكون داخلا فيه ، وقال أحمد بن يحيى : سبيل الى الدخول والخروج ، وكلا الأمرين جائز ، تقول : أكلت السمكة الى رأسها . وجائز أن يكون الرأس داخلا فى الأكل وخارجامنه ، إلا أنه لا يشك ذوعقل أن الليل خارج عن الصوم ،اذ لو كان داخلا فيه لعظمت المشقة ،ودخلت المرافق فى الغسل أخذاً بالأوثق ، ثم سواء قلنا انه مجمل أو غير مجمل ، فقد ورد الحديث الصحيح فيه ، وهو ماروى عمر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «اذا أقبل الليل من ههنا ، وأدبر النهار من ههنا ، وقد غربت الشمس فقد أفطر الصائم» فهذا الحديث يدل على أن الصوم ينتهى فى هذا الوقت ، فاما أنه يجب على المكلف أن يتناول عند هذا الوقت شيئا ،فالدليل

عليه ما روى الشافعى رضى الله تعالى عنه باسناده عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال، قيل: يارسول الله انك تواصل. أى كيف تنهانا عن أمر أنت تفعله؟ فقال: انى لست مثلكم انى أبيت عند ربى يطعمنى ويسقينى. وقيل فيه معان: أحدها: أنه كان يطعم ويسقى من طعام الجنة. والثانى: أنه عليه الصلاة والسلام قال: انى على ثقة من أنى لو احتجت الى الطعام أطعمنى الله من طعام الجنة. والثالث: انى أعطيت قوة من طعم وشرب، لأنه لو كان اطعاما حقيقة لم يكن مواصلا، وحكى محمد بن جرير الطبرى عن ابن الزبير، أنه كان يواصل سبعة أيام، فلما كبر جعلها خمسا، فلما كبر جدا جعلها ثلاثا، فظاهر كلام الشافعى رضى الله عنه يدل على أن هذا النهى نهى تحريم، وقيل: هو نهى تنزيه، لانه ترك للمباح، وعلى هذا التأويل صح فعل ابن الزبير، اذا عرفت هذا فنقول: اذا تناول شيئا قليلا ولو قطرة من الماء، فعلى ذلك هو بالخيار فى الاستيفاء الا أن يخاف المرء من التقصير فى الصوم المستأنف، أو فى سائر العبادات، فيلزم حينئذ أن يتناول من الطعام قدراً يزول به هذا الخوف

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أن الليل ما هو؟ فمن الناس من قال: آخر النهار على أوله، فاعتبروا فى حصول الليل زوال آثار الشمس، كما حصل اعتبار زوال الليل عند ظهور آثار الشمس ثم هؤلاء منهم من اكتفى بزوال الحمرة. ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور الكواكب، إلا أن الحديث الذى رواه عمر يبطل ذلك وعليه عمل الفقهاء

﴿المسألة الثالثة﴾ الحنفية تمسكوا بهذه الآية فى أن التبييت والتعيين غير معتبر فى صحة الصوم، قالوا: الصوم فى اللغة هو الامساك، وقد وجد ههنا فيكون صائما، فيجب عليه إتمامه، لقوله تعالى (ثم أتموا الصيام الى الليل) فوجب القول بصحته. لأن الامساك حرج ومشقة وعسر، وهو منفى بقوله تعالى (ما جعل عليكم فى الدين من حرج) وقوله (ولا يريد بكم العسر) ترك العمل به فى الصوم الصحيح فيبقى غير الصحيح على الأصل، ثم نقول: مقتضى هذا الدليل، أن يصح صوم الفرض بنية بعد الزوال، إلا أنا قلنا: الأقل يلحق بالأغلب. فلا جرم أبطلنا الصوم بنية بعد الزوال، وصححنا نيته قبل الزوال

﴿المسألة الرابعة﴾ الحنفية تمسكوا بهذه الآية، فى أن صوم النفل يجب إتمامه، قالوا: لأن قوله تعالى (ثم أتموا الصيام إلى الليل) أمر وهو للوجوب، وهو يتناول كل الصيامات، والشافعية قالوا: هذا إنما ورد لبيان أحكام صوم الفرض، فكان المراد منه صوم الفرض

الحكم السابع

من الأحكام المذكورة فى هذه السورة الاعتكاف

قوله تعالى ﴿ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد﴾

اعلم أنه تعالى لما بين الصوم ، وبين أن من حكمه تحريم المباشرة ،كان يجوز أن يظن فى الاعتكاف أن حاله كحال الصوم فى أن الجماع يحرم فيه نهاراً لا ليلا ، فبين تعالى تحريم المباشرة فيه نهاراً وليلا ، فقال (ولا تباشرون وأنتم عاكفون فى المساجد) ثم فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : الاعتكاف اللغوى ملازمة المرء للشىء وحبس نفسه عليه ، براً كان أو إثما ، قال تعالى (يعكفون على أصنام لهم) والاعتكاف الشرعى : المكث فى بيت الله تقربا اليه ، وحاصله راجع الى تقييد اسم الجنس بالنوع بسبب العرف ، وهو من الشرائع القديمة . قال الله تعالى (وطهرا بيتى للطائفين والعاكفين) وقال تعالى (ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد)

﴿المسألة الثانية﴾ لو لمس الرجل المرأة بغير شهوة جاز ، لان عائشة رضى الله عنها كانت ترجل رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف . أما إذا لمسها بشهوة ، أو قبلها ، أو باشرها فيما دون الفرج . فهو حرام على المعتكف . وهل يبطل بها اعتكافه ؟ للشافعى رحمه الله فيه قولان: الاصح أنه يبطل ، وقال أبو حنيفة . لا يفسد الاعتكاف إذا لم ينزل . احتج من قال بالافساد أن الاصل فى لفظ المباشرة ملاقاة البشرتين . فقوله (ولا تباشروهن) منع من هذه الحقيقة ، فيدخل فيه الجماع وسائر هذه الامور ، لان مسمى المباشرة حاصل فى كلها

فان قيل : لم حملتم المباشرة فى الآية المتقدمة على الجماع ؟

قلنا: لان ما قبل الآية يدل على أنه هو الجماع ، وهو قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) وسبب نزول تلك الآية يدل على أنه هو الجماع . ثم لما أذن فى الجماع كان ذلك اذنا فيما دون الجماع بطريق الاولى . أما ههنا فلم يوجد شىء من هذه القرائن ، فوجب ابقاء لفظ المباشرة على موضعه الاصلى وحجة من قال : انها لا تبطل الاعتكاف . أجمعنا على أن هذه المباشرة لا تفسد الصوم والحج ، فوجب أن لا تفسد الاعتكاف ، لان الاعتكاف ليس أعلى درجة منهما

والجواب : أن النص مقدم على القياس

﴿المسألة الثالثة﴾ اتفقوا على أن شرط الاعتكاف ليس الجلوس فى المسجد ، وذلك لان المسجد

يميز عن سائر البقاع من حيث انه بنى لاقامة الطاعات فيه ، ثم اختلفوا فيه فنقل عن على رضى الله عنه أنه لا يجوز الا فى المسجد الحرام ، والحجة فيه قوله تعالى (أن طهرا بيتى للطائفين والعاكفين) فعين ذلك البيت لجميع العاكفين ، ولو جاز الاعتكاف فى غيره لما صح ذلك العموم ، وقال عطاء: لا يجوز الا فى المسجد الحرام ومسجد المدينة ، لما روى عبد الله بن الزبير أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «صلاة فى مسجدى هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد الا المسجد الحرام، وصلاة فى المسجد الحرام أفضل من مائة صلاة فى مسجدى» وقال حذيفة : يجوز فى هذين المسجدين وفى مسجد بيت المقدس ، لقوله عليه الصلاة والسلام «لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام ، والمسجد الاقصى ، ومسجدى هذا» وقال الزهرى : لا يصح إلا فى الجامع ، وقال أبو حنيفة : لا يصح إلا فى مسجد له إمام راتب ومؤذن راتب . وقال الشافعى رضى الله عنه : يجوز فى جميع المساجد ، الا أن المسجد الجامع أفضل حتى لا يحتاج الى الخروج لصلاة الجمعة ، واحتج الشافعى رضى الله عنه بهذه الآية لان قوله (ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد) عام يتناول كل المساجد

(المسألة الرابعة) يجوز الاعتكاف بغير صوم ، والأفضل أن يصوم معه ، وقال أبو حنيفة لا يجوز إلا بالصوم . حجة الشافعى رضى الله عنه هذه الآية ، لأنه بغير الصوم عاكف ، والله تعالى منع العاكف من مباشرة المرأة ، ولو كان اعتكافه باطلا لما كان ممنوعا ترك العمل بظاهر اللفظ إذا ترك النية ، فيبقى فيما عداه على الأصل ، واحتج المزنى بصحة قول الشافعى رضى الله عنهما بأمور ثلاثة . الأول : لو كان الاعتكاف يوجب الصوم لما صح فى رمضان ، لأن الصوم الذى هو موجبه إما صوم رمضان وهو باطل لأنه واجب بسبب الشهر ، لا بسبب الاعتكاف ، أو صوم آخر سوى صوم رمضان ، وذلك ممتنع ، وحيث أجمعوا على أنه يصح فى رمضان ، علمنا أن الصوم لا يوجبه الاعتكاف ، والثانى ، أنه لو كان الاعتكاف لا يجوز الا مقارنا بالصوم لخرج الصائم بالليل عن الاعتكاف لخروجه فيه عن الصوم ، ولما كان الأمر بخلاف ذلك ، علمنا أن الاعتكاف يجوز مفرداً أبداً بدون الصوم ، والثالث : ما روى ابن عمر رضى الله عنه قال : يا رسول الله انى نذرت فى الجاهلية أن أعتكف لله ليلة ، فقال عليه الصلاة والسلام : أوف بنذرك ، ومعلوم أنه لا يجوز الصوم فى الليل

(المسألة الخامسة) قال الشافعى رضى الله عنه : لا تقدير لزمان الاعتكاف ، فلو نذر اعتكاف ساعة ينعقد ، ولو نذر أن يعتكف مطلقاً يخرج عن نذره باعتكافه ساعة ، كما لو نذر أن يتصدق

مطلقاً تصدق بما شاء من قليل أو كثير ، ثم قال الشافعى رضى الله عنه : وأحب أن يعتكف يوما وإنما قال ذلك للخروج عن الخلاف ، فان أبا حنيفة رضى الله عنه لا يجوز اعتكاف أقل من يوم بشرط أن يدخل قبل طلوع الفجر ، ويخرج بعد غروب الشمس ، وحجة الشافعى رضى الله عنه أنه ليس تقدير الاعتكاف بمقدار معين من الزمان أولى من بعض ، فوجب ترك التقدير ، والرجوع الى أقل مالا بد منه ، وحجة أبى حنيفة رحمه الله أن الاعتكاف هو حبس النفس عليه ، وذلك لا يحصل فى اللحظة الواحدة ، ولأن على هذا التقدير لا يتميز المعتكف عمن ينتظر الصلاة

أما قوله تعالى ﴿تلك حدود الله﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (تلك) لا يجوز أن يكون إشارة الى حكم الاعتكاف لأن الحدود جمع ولم يذكر الله تعالى فى الاعتكاف إلا حداً واحداً . وهو تحريم المباشرة ، بل هو إشارة الى كل ما تقدم فى أول آية الصوم الى ههنا ، على ما سبق شرح مسائلها على التفصيل

﴿المسألة الثانية﴾ قال الليث : حد الشيء مقطعه ومنتهاه ، قال الأزهرى : ومنه يقال للمحروم محدود لأنه ممنوع عن الرزق . ويقال للبواب : حداد لأنه يمنع الناس من الدخول ، وحد الدار مايمنع غيرها من الدخول فيها ، وحدود الله مايمنع من مخالفتها . والمتكلمون يسمون الكلام الجامع المانع : حدا . وسمى الحديد : حديداً لما فيه من المنع ؛ وكذلك احداد المرأة ، لأنها تمنع من الزينة إذا عرفت الاشتقاق فنقول : المراد من حدود الله محدوداته أى مقدوراته التى قدرها بمقادير مخصوصة ، وصفات مضبوطة

أما قوله تعالى ﴿فلا تقربوها﴾ ففيه اشكالان : الأول : أن قوله تعالى (تلك حدود الله) اشارة إلى كل ماتقدم ، والأمور المتقدمة بعضها إباحة وبعضها حظر ، فكيف قال فى الكل (فلا تقربوها) والثانى : أنه تعالى قال فى آية أخرى (تلك حدود الله فلا تعتدوها) وقال فى آية المواريث (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده) وقال ههنا (فلا تقربوها) فكيف الجمع بينهما ؟

والجواب عن السؤالين من وجوه : الأول : وهو الأحسن والأقوى أن من كان فى طاعة الله والعمل بشرائعه فهو متصرف فى حيز الحق . فنهى أن يتعداه لأن من تعداه وقع فى حيز الضلال ، ثم بولغ فى ذلك فنهى أن يقرب الحد الذى هو الحاجز بين حيز الحق والباطل . لئلا يدانى الباطل . وأن يكون بعيداً عن الطرف فضلا أن يتخطاه . كما قال عليه الصلاة والسلام «ان لكل ملك حمى وحمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه» الثانى : ماذكره أبو مسلم الأصفهانى : لاتقربوها أى لاتتعرضوا لها بالتغيير ، كقوله (ولا تقربوا مال اليتيم) الثالث : أن

وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالبَاطِلِ وَتَدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا

الاحكام المذكورة فيما قبل وان كانت كثيرة إلا أن أقربها إلى هذه الآية إنما هو قوله : (ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد) وقبل هذه الآية قوله (ثم أتموا الصيام إلى الليل) وذلك يوجب حرمة الأكل والشرب فى النهار ، وقبل هذه الآية قوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) وهو يقتضى تحريم مواقعة غير الزوجة والمملوكة، وتحريم مواقعتهما فى غير المأتى ، وتحريم مواقعتهما فى الحيض والنفاس والعدة والردة ، وليس فيه إلا اباحة الشرب والأكل والوقاع فى الليل ، فلما كانت الأحكام المتقدمة أكثرها تحريمات ، لا جرم غلب جانب التحريم فقال (تلك حدود الله فلا تقربوها) أى تلك الأشياء التى منعتم عنها إنما منعتم عنها بمنع الله ونهيه عنها فلا تقربوها

أما قوله تعالى ﴿ كذلك يبين الله آياته للناس ﴾ففيه وجوه : أحدها : المراد أنه كما بين ما أمركم به ونهاكم عنه فى هذا الموضع ، كذلك يبين سائر أدلته على دينه وشرعه . وثانيها : قال أبو مسلم المراد بالآيات الفرائض التى بينها كما قال (سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات) ثم فسر الآيات بقوله (الزانية والزانى) إلى سائر ما بينه من أحكام الزنا ، فكأنه تعالى قال : كذلك يبين الله للناس ماشرعه لهم ليتقوه بأن يعملوا بما لزم . وثالثها : يحتمل أن يكون المراد أنه سبحانه لما بين أحكام الصوم على الاستقصاء فى هذه الآية بالألفاظ القليلة بياناً شافياً وافيا، قال بعده (كذلك يبين الله آياته للناس) أى مثل هذا البيان الوافى الواضح الكامل هو الذى يذكر للناس ، والغرض منه تعظيم حال البيان وتعظيم رحمته على الخلق فى ذكره مثل هذا البيان

أما قوله تعالى ﴿لعلهم يتقون﴾ فقد مر شرحه غير مرة

الحكم الثامن

من الأحكام المذكورة فى هذه السورة : حكم الأموال

قوله تعالى ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال

مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ «١٨٨»

الناس بالاثم وأنتم تعلمون﴾

اعلم أنهم مثلوا قوله تعالى (ولا تأكلوا أموالكم بينكم) بقوله (ولا تلمزوا أنفسكم) وهذا مخالف لها، لأن أكله لمال نفسه بالباطل يصح كما يصح أكله مال غيره، قال الشيخ أبو حامد الغزالى فى كتاب الأحياء: المال إنما يحرم لمعنى فى عينه أو لخلل فى جهة اكتسابه

﴿والقسم الأول﴾ الحرام لصفة فى عينه

واعلم أن الأموال اما أن تكون من المعادن أو من النبات، أو من الحيوانات، أما المعادن وهى أجزاء الارض فلايحرم شىء منها إلا من حيث يضر بالآكل، وهو مايجرى مجرى السم، وأما النبات فلا يحرم منه الا مايزيل الحياة والصحة أو العقل، فمزيل الحياة السموم، ومزيل الصحة الأدوية فى غير وقتها، ومزيل العقل الخمر والبنج وسائر المسكرات

وأما الحيوانات فتنقسم إلى ما يؤكل وإلى ما لايؤكل، وما يحل إنما يحل إذا ذبح ذبحاً شرعيا ثم إذا ذبحت فلا تحل بجميع أجزائها بل يحرم منها الفرث والدم، وكل ذلك مذكور فى كتب الفقه

﴿القسم الثانى﴾ مايحرم لخلل من جهة إثبات اليد عليه، فنقول: أخذ المال اما أن يكون باختيار المتملك، أو بغير اختياره كالارث، والذى باختياره اما أن لايكون مأخوذاً من المالك كأخذ المعادن، واما ان يكون مأخوذا من مالك، وذلك اما أن يؤخذ قهراً أو بالتراضى، والمأخوذ قهرا اما أن يكون لسقوط عصمة الملك كالغنائم أو لاستحقاق الآخذ كزكوات الممتنعين والنفقات الواجبة عليهم، والمأخوذ تراضياً اما أن يؤخذ بعوض كالبيع والصداق والاجرة، واما أن يؤخذ بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل من هذا التقسيم أقسام ستة: الأول ما يؤخذ من غير مالك كنيل المعادن، وإحياء الموات، والاصطياد، والاحتطاب، والاستقاء من الأنهار، والاحتشاش. فهذا حلال بشرط أن لايكون المأخوذ مختصا بذى حرمة من الآدميين: الثانى: المأخوذ قهرا ممن لاحرمة له، وهو الفىء، والغنيمة، وسائر أموال الكفار المحاربين، وذلك حلال للمسلمين إذا أخرجوا منه الخمس. وقسموه بين المستحقين بالعدل، ولم يأخذوه من كافر له حرمة وأمان وعهد. الثالث: مايؤخذ قهرا بالاستحقاق عند امتناع من عليه فيؤخذ دون رضاه. وذلك حلال إذا تم سبب الاستحقاق، وتم وصف المستحق واقتصر على القدر

المستحق : الرابع : مايؤخذ تراضيا بمعاوضة ، وذلك حلال إذا روعى شرط العوضين ، وشرط العاقدين ، وشرط اللفظين : أعنى الايجاب والقبول مما يعتد الشرع به من اجتناب الشرط المفسد : الخامس : مايؤخذ بالرضا من غير عوض كما فى الهبة والوصية والصدقة اذاروعى شرط المعقود عليه ، وشرط العاقدين ، وشرط العقد ولم . يؤدإلى ضرر بوارث أوغيره : السادس : مايحصل بغير اختياره كالميراث، وهو حلال إذا كان الموروث قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال ، ثم كان ذلك بعد قضاء الدين ، وتنفيذ الوصايا ، وتعديل القسمة بين الورثة ، وإخراج الزكاة والحج والكفارة ان كانت واجبة ، فهذا مجامع مداخل الحلال . وكتب الفقه مشتملة على تفاصيلها فكل ماكان كذلك كان مالا حلالا ، وكل ما كان بخلافه كان حراما ، إذا عرفت هذا فنقول : المال اما أن يكون لغيره أوله ، فان كان لغيره كانت حرمته لأجل الوجوه الستة المذكورة ، وإن كان له ، فأكله بالحرام أن يصرف إلى شرب الخمر والزنا واللواط والقمار ، أو إلى السرف المحرم ، وكل هذهالأقسام داخلة تحت قوله (ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل)

واعـــلم أنه سبحانه كرر هذا النهى فى مواضع من كتابه فقال (ياأيها الذين آمنوا لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة) وقال (الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) وقال (ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا مابقى من الربا ان كنتم مؤمنين) ثم قال فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب منالله ورسوله) ثم قال (وان تبتم فلكم رؤس أموالكم) ثم قال (ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) جعل آكل الربا فى أول الأمر مؤذونا بمحاربة الله ، وفى آخره متعرضا للنار

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (ولا تأكلوا ليس المراد منه الأكل خاصة ، لأن غير الأكل من التصرفات كالأكل فى هذا الباب لكنه لما كان المقصود الأعظم من المال إنما هو الأكل وقع التعارف فيمن ينفق ماله أن يقال أنه أكله فلهذا السبب عبر اللهتعالى عنه بالأكل

﴿المسألة الثالثة﴾ «الباطل» فى اللغة الزائل الذاهب ، يقال : بطل الشىء بطولا فهو باطل ، وجمع الباطل بواطل . وأباطيل جمع ابطولة . ويقال : بطل الأجير يبطل بطالة إذا تعطل واتبع اللهو

أما قوله تعالى ﴿وتدلوا بها إلى الحكام﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الادلاء مأخوذ من أدلاء الدلو ، وهو ارسالك اياها فى البئر للاستقاء يقال : أدليت دلوى أدليها إدلاء فاذا استخرجتها قلت دلوتها قال تعالى (فأدلى دلوه) . ثم جعل

كل القاء قول أو فعل ادلاء، ومنه يقال للمحتج : أدلى بحجته . كأنه يرسلها ليصير الى مراده كادلاء المستقى الولد ليصل الى مطلوبه من الماء. وفلان يدلى الى الميت بقرابة أو رحم، إذا كان منتسبا اليه فيطلب الميراث بتلك النسبة، طلب المستقى بالدلو الماء. إذا عرفت هذا فنقول : أنه داخل فى حكم النهى، والتقدير : ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل، ولا تدلوا بها الى الحكام، أى لا ترشوها اليهم لتأكلوا طائفة من أموال الناس بالباطل، وفى تشبيه الرشوة بالادلاء وجهان : أحدهما : أن الرشوة رشاء الحاجة، فكما أن الدلو المملوء من الماء يصل من البعيد إلى القريب بواسطة الرشاء فالمقصود البعيد يصير قريبا بسبب الرشوة. والثانى : أن الحاكم بسبب أخذ الرشوة يمضى فى ذلك الحكم من غير تثبت كمضى الدلو فى الارسال. ثم المفسرون ذكروا وجوها : أحدها : قال ابن عباس والحسن وقتادة : المراد منه الودائع وما لا يقوم عليه بينة. وثانيها : أن المراد هو مال اليتيم فى يد الأوصياء يدفعون بعضه الى الحاكم ليبقى عليهم بعضه، وثالثها : أن المراد من الحاكم شهادة الزور. وهو قول الكلبى. ورابعها : قال الحسن : المراد هو أن يحلف ليذهب حقه، وخامسها : هو أن يدفع الى الحاكم رشوة. وهذا أقرب الى الظاهر، ولا يبعد أيضاً حمل اللفظ على الكل. لانها بأسرها أكل بالباطل

أما قوله تعالى ﴿وأنتم تعلمون﴾ فالمعنى وأنتم تعلمون أنكم مبطلون، ولا شك أن الاقدام على القبيح مع العلم بقبحه أقبح، وصاحبه بالتوبيخ أحق، روى عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه قال : اختصم رجلان الى النبى صلى الله عليه وسلم : عالم بالخصومة، وجاهل بها، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم للعالم، فقال من قضى عليه : يارسول الله والذى لا إله إلا هو أنى محق . فقال : إن شئت أعاوده، فعاوده فقضى للعالم، فقال المقضى عليه مثل ما قال أولا ثم عاوده ثالثاً، ثم قال عليه الصلاة والسلام «من اقتطع حق امرىء مسلم بخصومته فانما اقتطع قطعة من النار» فقال العالم المقضى له : يا رسول الله ان الحق حقه. فقال عليه الصلاة والسلام «من اقتطع بخصومته وجد له حق غيره فليتبوأ مقعده من النار

الحكم التاسع

قوله تعالى ﴿يسألونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج وليس البر بأن تأتوا البيوت

الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَـٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ «١٨٩»

من ظهورها ولـكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون ﴾ فى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ نقل عن ابن عباس أنه قال : ماكان قوم أقل سؤالا من أمة محمد صلى الله عليه وسلم سألوا عن أربعة عشر حرفا فأجيبوا

وأقول : ثمانية منها فى سورة البقرة . أولها : (وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب) وثانيها : هذه الآية ثم الستة الباقية بعد فى سورة البقرة ، فالمجموع ثمانية فى هذه السورة . والتاسع : قوله تعالى فى سورة المائدة (يسألونك ماذا أحل لهم) والعاشر : فى سورة الأنفال (يسألونك عن الأنفال) والحادى عشر : فى بنى إسرائيل (يسألونك عن الروح) والثانى عشر : فى الكهف (ويسألونك عن ذى القرنين) والثالث عشر : فى طه (ويسألونك عن الجبال) والرابع عشر : فى النازعات (يسألونك عن الساعة) ولهذه الأسئلة ترتيب عجيب : اثنان منها فى الأول فى شرح المبدأ ، فالأول : قوله (وإذا سألك عبادى عنى) وهذا سؤال عن الذات . والثانى : قوله (يسألونك عن الأهلة) وهذا سؤال عن صفة الخلاقية ، والحكمة فى جعل الهلال على هذا الوجه ، واثنان منها فى الآخر فى شرح المعاد ، أحدهما : قوله (ويسألونك عن الجبال) ، والثانى : قوله يسألونك عن الساعة أيان مرساها) ونظير هذا أنه ورد فى القرآن سورتان : أولها (ياأيها الناس) أحدهما : فى النصف الأول : وهى السورة الرابعة من سورة النصف الأول ، فان أولاها الفاتحة ، وثانيتها البقرة ، وثالثتها آل عمران ، ورابعتها النساء وثانيتهما : فى النصف الثانى من القرآن وهى أيضاً السورة الرابعة من سور النصف الثانى أولاها مريم ، وثانيتها طه ، وثالثتها الأنبياء ، ورابعتها الحج ، ثم (يا أيها الناس) التى فى النصف الأول تشتمل على شرح المبدأ ، فقال (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة) و (ياأيها الناس) التى فى النصف الثانى تشتمل على شرح المعاد ، فقال (ياأيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شىء عظيم) فسبحان من له فى هـذا القرآن أسرار خفية ، وحكم مطوية لا يعرفها إلا الخواص من عبيده .

﴿ المسألة الثانية ﴾ روى أن معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم وكل واحد منهما كان من الأنصار

قالا يارسول الله : ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلىء ويستوى ، ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدا ، لايكون على حالة واحدة كالشمس ، فنزلت هذه الآية ويروى أيضا عن معاذ أن اليهود سألت عن الأهلة .

واعلم أن قوله تعالى (يسألونك عن الأهلة) ليس فيه بيان انهم عن أى شىء سألوا لكن الجواب كالدال على موضع السؤال ، لأن قوله (قل هى مواقيت للناس والحج) يدل على أن سؤالهم كان على وجه الفائدة ، والحكمة فى تغير حال الأهلة فى النقصان والزيادة ، فصار القرآن والخبر متطابقين فى أن السؤال كان عن هذا المعنى .

﴿المسألة الثالثة﴾ الأهلة جمع هلال ، وهو أول حال القمر حين يراه الناس ، يقال له : هلال ليلتين من أول الشهر ثم يكون قمرا بعد ذلك ، وقال أبو الهيثم : يسمى القمر ليلتين من أول الشهر هلالا ، وكذلك ليلتين من آخر الشهر ، ثم يسمى ما بين ذلك قمراً . قال الزجاج : فعال يجمع فى أقل العدد على أفعلة ، نحو مثال وأمثلة ، وحمار وأحمرة ، وفى أكثر العدد يجمع على فعل مثل حمر لأنهم كرهوا فى التضعيف فعل ، نحو هللى وخلل ، فاقتصروا على جمع أدنى العدد

أما قوله تعالى ﴿قل هى مواقيت للناس والحج﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ المواقيت جمع الميقات بمعنى الوقت ، كالميعاد بمعنى الوعد ، وقال بعضهم الميقات منتهى الوقت ، قال الله تعالى (فتم ميقات ربه) والهلال ميقات الشهر ، ومواضع الاحرام مواقيت الحج لأنها مواضع ينتهى اليها ، ولاتصرف مواقيت لأنها غاية الجموع ، فصار كأن الجمع يكرر فيها فان قيل : لم صرفت قوارير ؟ قيل : لأنها فاصلة وقعت فى رأس آية ، فنون ليجرى على طريقة الآيات ، كما تنون القوافى ، مثل قوله :

أقلى اللوم عاذل والعتابن

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه سبحانه وتعالى جعل الزمان مقدرا من أربعة أوجه : السنة والشهر واليوم والساعة ، أما السنة فهى عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس من نقطة معينة من الفلك ، بحركتها الحاصلة عن خلاف حركة الفلك ، الى أن تعود الى تلك النقطة بعينها ، إلا أن القوم اصطلحوا على أن تلك النقطة نقطة الاعتدال الربيعى وهو أول الحمل ، وأما الشهر فهو عبارة عن حركة القمر من نقطة معينة من فلكه الخاص به الى أن يعود الى تلك النقطة ، ولما كان أشهر أحوال القمر وضعه مع الشمس ، وأشهر أوضاعه من الشمس هو الهلال العربى ، مع أن القمر فى هذا الوقت يشبه الموجود بعد العدم ، والمولود الخارج من الظلم ، لاجرم جعلوا هذا الوقت

منتهى للشهر ، واما اليوم بليلته فهو عبارة عن مفارقة نقطة من دائرة معدل النهار نقطة من دائرة الأفق أو نقطه من دائرة نصف النهار ، وعودها اليها . فالزمان المقدر عبارة عن اليوم بليلته ، ثم أن المنجمين اصطلحوا على تعيين دائرة نصف النهار مبدأ لليوم بليلته ، أما أكثر الأمم فانهم جعلوا مبادىء الأيام بلياليها من مفارقة الشمس أفق المشرق وعودها اليه من الغداة ، واحتج من نصر مذهبهم بأن الشمس عند طلوعها كالموجود بعد العدم ، فجعله أولا أولى ، فزمان النهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الأرض ، وزمان الليل عبارة عن كونها تحت الأرض ، وفى شريعة الاسلام يفتتحون النهار من أول وقت طلوع الفجر فى وجوب الصلاة والصوم وغيرهما من الأحكام ، وعند المنجمين مدة الصوم فى الشرع هى زمان النهار كله مع زيادة من زمان الليل معلومة المقدار محدودة المبدأ ، وأما الساعة فهى على قسمين : مستوية ومعوجة . فالمستوية جزء من أربعة وعشرين من يوم وليلة ، والمعوجة جزء من اثنى عشر جزءاً من يوم ، وجزء من اثنى عشر جزءاً من ليلة ، فهذا كلام مختصر فى تعريف السنة والشهر واليوم والساعة

فنقول : أما السنة فهى عبارة عن دورة الشمس فتحدث بسببها الفصول الأربعة ، وذلك لأن الشمس إذا حصلت فى الحمل فاذا تركت من هذا الموضع الى جانب الشمال ، أخذ الهواء فى جانب الشمال شيئاً من السخونة لقربها من مسامته الرؤوس . ويتواتر الاسخان الى أن تصل أول السرطان ، وتشتد الحرارة ويزداد الحر ما دامت فى السرطان والأسد لقربها من سمت الرؤوس ، ويتواتر الأسخان ، ثم ينعكس الى أن يصل الميزان : وحينئذ يطيب الهواء ويعتدل . ثم يأخذ الحر فى النقصان ، والبرد فى الزيادة . ولا يزال يزداد البرد إلى أن تصل الشمس إلى أول الجدى ، ويشتد البرد حينئذ لبعدها عن سمت الرؤس ، ويتواتر البرد ثم أن الشمس تأخذ فى الصعود إلى ناحية الشمال ، وما دامت فى الجدى والدلو ، فالبرد أشد مايكون إلى أن تنتهى إلى الحمل ، فحينئذ يطيب الهواء ويعتدل ، وعادت الشمس إلى مبدأ حركتها وانتهى زمان السنة نهايته ، وحصلت الفصول الأربعة التى هى الربيع والصيف والخريف والشتاء ، ومنافع الفصول الأربعة وتعاقبها ظاهرة مشهورة فى الكتب

وأما الشهر فهو عبارة عن دورة القمر فى فلكه الخاص ، وزعموا أن نوره مستفاد من الشمس ، وأبدا يكون أحد نصفيه مضيأ بالتمام إلا أنه عند الاجتماع يكون النصف المضىء هو النصف الفوقانى فلا جرم نحن لانرى من نوره شيئاً وعند الاستقبال يكون نصفه المضىء مواجها لنا فلا جرم نراه مستنيراً بالتمـام ، وكلما كان القمر أقرب إلى الشمس ، كان المرئى من نصفه المضىء أقل وكلما كان

أبعد كان المرئى من نصفه المضىء أكثر ، ثم أنه من وقت الاجتماع إلى وقت الانفصال يكون كل ليلة أبعد من الشمس ، ويرى كل ليلة ضوءه أكثر من وقت الاستقبال إلى وقت الاجتماع ، ويكون كل ليلة أقرب إلى الشمس ، فلا جرم يرى كل ليلة ضوءه أقل ، ولا يزال يقل ويقل حتى عاد كالعرجون القديم ، فهذا ما قاله أصحاب الطبائع والنجوم

وأما الذى يقوله الأصوليون فهو أن القمر جسم ، والاجسام كلها متساوية فى الجسمية ، والأشياء المتساوية فى تمام الماهية يمتنع اختلافها فى اللوازم ، وهذه مقدمة يقينية ، فاذن حصول الضوء فى جرم الشمس والقمر أمر جائز أن يحصل ، وما كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه إلا بسبب الفاعل المختار ، وكل ما كان فعلا لفاعل مختار ، فان ذلك يكون قادراً على ايجاده وعلى اعدامه ، وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى إسناد هذه الاختلافات الحاصلة فى نور القمر إلى قربها وبعدها من الشمس ، بل عندنا أن حصول النور فى جرم الشمس إنما كان بسبب ايجاد القادر المختار ، وكذا الذى فى جرم القمر

بقى ههنا أن يقال الفاعل المختار لم خصص القمر دون الشمس بهذه الاختلافات ، فنقول لعلماء الاسلام فى هذا المقام جوابان : أحدهما : أن يقال : ان فاعلية الله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة ، ويدل عليه وجوه : أحدها : أن من فعل فعلا لغرض فان قدر على تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الواسطة ، فحينئذ يكون فعل تلك الواسطة عبثا ، وان لم يقدر فهو عاجز : وثانيها : أن كل من فعل فعلا لغرض ، فان كان وجود ذلك الغرض أولى له من لا وجوده فهو ناقص بذاته ، مستكمل بغيره ، وان لم يكن أولى له لم يكن غرضا ، وثالثها ، أنه لو كان فعله معللا بغرض فذلك الغرض ان كان محدثا افتقر احداثه إلى غرض آخر ، وان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال ، فلا جرم قالوا : كل شىء صنعه ولا علة لصنعه ، ولا يجوز تعليل أفعاله وأحكامه البتة فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون

(والجواب الثانى) قول من قال : لا بد فى أفعال الله وأحكامه من رعاية المصالح والحكم ، والقائلون بهذا المذهب سلموا أن العقول البشرية قاصرة فى أكثر المواضع عن الوصول إلى أسرار حكم الله تعالى فى ملكه وملكوته ، وقد دللنا على أن القوم انما سألوا عن الحكمة فى اختلاف أحوال القمر ، فالله سبحانه وتعالى ذكر وجود الحكمة فيه ، وهو قوله (قل هى مواقيت للناس والحج) وذكر هذا المعنى فى آية أخرى وهى قوله (وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب) وقال فى آية ثالثة (فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد

السنين والحساب) وتفصيل القول فيه أن تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها متصل بالدين، وبعضها بالدنيا، أما ما يتصل منها بالدين فكثيرة. منها الصوم، قال الله تعالى (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن) وثانيها: الحج. قال الله تعالى (الحج أشهر معلومات) وثالثها: عدة المتوفى عنها زوجها، قال الله تعالى (يتربصن بانفسهن أربعة أشهر وعشرا) ورابعها: النذور التى تتعلق بالاوقات، ولفضائل الصوم فى أيام لا تعلم الا بالاهلة

وأما ما يتصل منها بالدنيا فهو كالمداينات، والاجارات، والمواعيد، ولمدة الحمل والرضاع، كما قال (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) وغيرها، فكل ذلك مما لا يسهل ضبط أوقاتها الا عند وقوع الاختلاف فى شكل القمر

فان قيل: لا نسلم أنا نحتاج فى تقدير الازمنة الى حصول الشهر، وذلك لأنه يمكن تقديرها بالسنة التى هى عبارة عن دورة الشمس، وباجزائها مثل أن يقال: كلفتكم بالطاعة الفلانية فى أول السنة، أو فى سدسها، أو ثلثها، أو نصفها، وهكذا سائر الاجزاء. ويمكن تقديرها بالايام مثل أن يقال: كلفتم بالطاعة الفلانية فى اليوم الاول من السنة وبعد خمسين يوما من أول السنة، وأيضا بتقدير أن يساعد على أنه لابد مع تقدير الزمان بالسنة وباليوم تقديره بالشهر والقمر لكن الشهر عبارة عن دورة من اجتماعه مع الشمس إلى أن يجتمع معها مرة أخرى. هذا التقدير حاصل سواء حصل الاختلاف فى اشكال نوره أو لم يحصل، ألا ترى أن تقدير السنة بحركة الشمس وان لم يحصل فى نور الشمس اختلاف، فكذا يمكن تقدير الشمس بحركة القمر، وان لم يحصل فى نور القمر اختلاف، وإذا لم يكن لنور القمر مخالفة بحال ولا أثر فى هذا الباب لم يجز تقديره به

والجواب عن السؤال الأول: أن ماذكرتم وإن كان ممكنا إلا أن احصاء الاهلة أيسر من احصاء الأيام، لأن الأهلة اثنا عشر شهراً، والأيام كثيرة، ومن المعلوم أن تقسيم جملة الزمان إلى السنين، ثم تقسيم كل سنة إلى الشهور، ثم تقسيم الشهور إلى الأيام، ثم تقسيم كل يوم إلى الساعات، ثم تقسيم كل ساعة الى الأنفاس، أقرب الى الضبط وأبعد عن الخبط، ولهذا قال سبحانه (إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا) وهذا كما أن المصنف الذى يراعى حسن الترتيب يقسم تصنيفه الى الكتب، ثم كل كتاب الى الأبواب، ثم كل باب الى الفصول، ثم كل فصل الى المسائل فكذا ههنا الجواب عنه

(وأما السؤال الثانى) فجوابه ماذكرتم، الا أنه متى كان القمر مختلف الشكل، كان معرفة

أوائل الشهور وأنصافها وأواخرها أسهل مما إذا لم يكن كذلك . وأخبر جل جلاله أنه دبر الأهلة هذا التدبير العجيب لمنافع عباده فى قوام دنياهم مع مايستدلون بهذه الأحوال المختلفة على وحدانية الله سبحانه وتعالى وكمال قدرته ، كما قال تعالى (إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار) إلى قوله (لآيات لأولى الالباب) وقال تعالى (تبارك الذى جعل فى السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا) وأيضا لو لم يقع فى جرم القمر هذا الاختلاف لتأكدت شبه الفلاسفة فى قولهم : أن الأجرام الفلكية لايمكن تطرق التغير إلى أحوالها ، فهو سبحانه وتعالى بحكمته القاهرة أبقى الشمس على حالة واحدة ، وأظهر الاختلاف فى أحوال القمر ليظهر للعاقل أن بقاء الشمس على أحوالها ليس إلا بابقاء الله وتغير القمر فى إشكاله ليس إلا بتغيير الله فيصير الكل بهذا الطريق شاهدا على افتقارها إلى مدبر حكيم قادر قاهر ، كما قال ، (وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم) إذا عرفت هذه الجملة فنقول : أنه لما ظهر أن الاختلاف فى أحوال القمر معونة عظيمة فى تعيين الاوقات من الجهات التى ذكرناها نبه تعالى بقوله (قل هى مواقيت للناس والحج) على جميع هذه المنافع ، لان تعديد جميع هذه الأمور يقضى إلى الاطناب، والاقتصار على البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح ، فلم يبق إلا الاقتصار على كونه ميقاتا ، فكان هذا الاقتصار دليلا على الفصاحة العظيمة

أما قوله تعالى ﴿والحج﴾ ففيه اضمار تقديره وللحج كقوله تعالى (وان أردتم أن تسترضعوا أولادكم) أى لأولادكم . واعلم أنا بينا أن الاهلة مواقيت لكثير من العبادات . فافراد الحج بالذكر لا بد فيه من فائدة ، ولا يمكن أن يقال تلك الفائدة هى أن مواقيت الحج لا تعرف الا بالاهلة . قال تعالى (الحج أشهر معلومات) وذلك لان وقت الصوم لا يعرف الا بالاهلة . قال تعالى (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن) وقال عليه السلام «صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته» وأحسن الوجوه فيه ما ذكره القفال رحمه الله : وهو أن أفراد الحج بالذكر انما كان لبيان أن الحج مقصور على الاشهر التى عينها الله تعالى لفرضه ، وأنه لايجوز نقل الحج من تلك الاشهر إلى أشهر كما كانت العرب تفعل ذلك فى النسىء والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فى سبب نزول هذه الآية وجوها : أحدها : قال الحسن والاصم: كان الرجل فى الجاهلية إذا هم بشيء فتعسر عليه مطلوبه لم يدخل بيته من بابه بل يأتيه من خلفه ، ويبقى على هذه الحالة حولا كاملا ، فنهاهم الله تعالى عن ذلك لانهم كانوا يفعلونه تطيرا ، وعلى هذا

تأويل الآية ليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها على وجه التطير ، لكن البر من يتق الله ولم يتق غيره ولم يخف شيئا كان يتطير به ، بل توكل على الله تعالى واتقاه وحده ، ثم قال (واتقوا الله لعلكم تفلحون) أى لتفوزوا بالخير فى الدين والدنيا ، كقوله (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ، ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا) وتمام التحقيق فى الآية أن من رجع خائبا يقال : ما أفلح وما أنجح ، فيجوز أن يكون الفلاح المذكور فى الآية هو أن الواجب عليكم أن تتقوا الله حتى تصيروا مفلحين منجحين ، وقد وردت الاخبار عن النبى صلى الله عليه وسلم بالنهى عن التطير ، وقال «لاعدوى ولا طيرة» وقال من «رده عن سفره تطير فقد أشرك» أو كما قال. وأنه كان يكره الطيرة ويحب الفأل الحسن . وقد عاب الله تعالى قوما تطيروا بموسى ومن معه (قالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله)

﴿الوجه الثانى﴾ فى سبب نزول هذه الآية . روى أن فى أول الاسلام كان إذا أحرم الرجل منهم فان كان من أهل المدن نقب نقبا فى ظهر بيته منه يدخل ويخرج ، أو يتخذ سلما يصعد منه سطح داره ثم ينحدر ، وإن كان من أهل الوبر خرج من خلف الخباء . فقيل لهم : ليس البر بتحرجكم عن دخول الباب ، ولكن البر من اتقى

﴿الوجه الثالث﴾ ان أهل الجاهلية إذا أحرم أحدهم نقب خلف بيته أو خيمته نقبا منه يدخل ويخرج الا الحمس ، وهم قريش وكنانة وخزاعة وثقيف وخيثم وبنو عامر بن صعصعة وبنو نصر ابن معاوية ، وهؤلاء سموا حمسا لتشددهم فى دينهم ، والحماسة الشدة ، وهؤلاء متى أحرموا لم يدخلوا بيوتهم البتة ، ولا يستظلون الوبر ، ولا يأكلون السمن والأقط . ثم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان محرما ورجل آخر كان محرما ، فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم حال كونه محرما من باب بستان قد خرب ، فأبصره ذلك الرجل الذى كان محرما فاتبعه ، فقال له عليه السلام : تنح عنى . قال : ولم يارسول الله ؟ قال : دخلت الباب وأنت محرم . فوقف ذلك الرجل فقال : إنى رضيت بسنتك وهديك : وقد رأيتك دخلت فدخلت . فأنزل الله تعالى هذه الآية وأعلمهم أن تشديدهم فى أمر الاحرام ليس ببر ، ولكن البر من اتقى مخالفة الله ، وأمرهم بترك سنة الجاهلية فقال (وأتوا البيوت من أبوابها) فهذا ما قيل فى سبب نزول هذه الآية

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى تفسير الآية ثلاثة أوجه : الاول : وهو قول أكثر المفسرين حمل الآية على هذه الاحوال التى رويناها فى سبب النزول ، الا أن على هذا التقدير صعب الكلام فى نظم الآية ، فان القوم سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحكمة فى تغير نور القمر ، فذكر

الله تعالى الحكمة فى ذلك . وهى قوله (قل هى مواقيت للناس والحج) فأى تعلق بين بيان الحكمة فى اختلاف نور القمر ، وبين هذه القصة ، ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن هذا السؤال من وجوه أحدها : أن الله تعالى لما ذكر أن الحكمة فى اختلاف أحوال الأهلة جعلها مواقيت للناس والحج ، وكان هذا الأمر من الأشياء التى اعتبروها فى الحج ، لاجرم تكلم الله تعالى فيه . وثانيها : أنه تعالى إنما وصل قوله (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) بقوله (يسألونك عن الأهلة) لأنه إنما اتفق وقوع القصتين فى وقت واحد . فنزلت الآية فيهما معاً فى وقت واحد . ووصل أحد الأمرين بالآخر : وثالثها : كانهم سألوا عن الحكمة فى اختلاف حال الأهلة ، فقيل لهم : اتركوا السؤال عن هذا الأمر الذى لا يعنيكم وارجعوا إلى ما البحث عنه أهم لكم ، فانكم تظنون أن اتيان البيوت من ظهورها بر وليس الأمر كذلك

﴿القول الثانى﴾ فى تفسير الآية أن قوله تعالى (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) مثل ضربه الله تعالى لهم ، وليس المراد ظاهره ، وتفسيره أن الطريق المستقيم المعلوم ، هو أن يستدل بالمعلوم على المظنون . فأما أن يستدل بالمظنون على المعلوم فذاك عكس الواجب ، وضد الحق . واذا عرفت هذا فنقول : انه قد ثبت بالدلائل أن للعالم صانعا مختارا حكيما ، وثبت أن الحكيم لايفعل إلا الصواب البرىء عن العبث والسفه ، ومتى عرفنا ذلك ، وعرفنا أن اختلاف أحوال القمر فى النور من فعله ، علمنا أن فيه حكمة ومصلحة ، وذلك لأن علمنا بهذا الحكيم الذى لايفعل إلا للحكمة ، يفيدنا القطع بأن فيه حكمة ، لأنه استدلال بالمعلوم على المجهول . فاما أن يستدل بعدم علمنا بما فيه من الحكمة على أن فاعله ليس بحكيم . فهذا الاستدلال باطل ، لأنه استدلال بالمجهول على القدح فى المعلوم ، إذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) يعنى انكم لما لم تعلموا حكمته فى اختلاف نور القمر ، صرتم شاكين فى حكمة الخالق . فقد أتيتم الشىء لامن البر ولا من كمال العقل ، إنما البر بأن تأتوا البيوت من أبوابها فتستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمة خالقها ، على هذا المجهول . فتقطعوا بأن فيه حكمة بالغة ، وان كنتم لاتعلمونها . فجعل اتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول عن الطريق الصحيح ، واتيانها من أبوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم ، وهذا طريق مشهور فى الكناية . فان من أرشد غيره إلى الوجه الصواب يقول له : ينبغى أن تأتى الأمر من بابه ، وفى ضده يقال : انه ذهب إلى الشىء من غير بابه . قال تعالى (فنبذوه وراء ظهورهم) وقال (واتخذتموه وراءكم ظهريا) فلما كان هذا طريقا مشهورا معتادا فى الكنايات . ذكره الله تعالى ههنا ، وهذا

وَقَاتِلُوا فِى سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ «١٩٠»

تأويل المتكلمين ، ولا يصح تفسير هذه الآية ، فان تفسيرها بالوجه الأول يطرق إلى الآية سوء الترتيب ، وكلام الله منزه عنه .

﴿القول الثالث﴾ فى تفسير الآية ماذكره أبو مسلم . أن المراد من هذه الآية ماكانوا يعملونه من النسىء ، فانهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذى عينه الله له . فيحرمون الحلال ويحلون الحرام ، فذكر إتيان البيوت من ظهورها مثل لمخالفة الواجب فى الحج وشهوره

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (ولكن البر من اتقى) تقديره : ولكن البر بر من اتقى فهو كقوله (ولكن البر من آمن بالله) وقد تقدم تقريره

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم ، وقالون عن نافع (البيوت) بكسر الباء لأنهم استثقلوا الخروج من ضمة باء إلى ياء ، والباقون بالضم على الأصل وللقراء فيها وفى نظائرها نحو بيوت ، وعيون ، وجيوب : مذاهب واختلافات يطول تفصيلها

أما قوله ﴿واتقوا الله﴾ فقد بينا دخول كل واجب واجتناب كل محرم تحته (لعلكم تفلحون) لكى تفلحوا ، والفلاح هو الظفر بالبغية ، قالت المعتزلة : وهذا يدل على ارادته تعالى الفلاح من جميعهم ، لأنه لاتخصيص فى الآية والله أعلم

﴿الحكم العاشر﴾ ما يتعلق بالقتال

قوله تعالى ﴿وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾ وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ انه تعالى أمر بالاستقامة فى الآية المتقدمة بالتقوى فى طريق معرفة الله تعالى فقال (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها) وأمر بالتقوى فى طريق طاعة الله . وهو عبارة عن ترك المحظورات وفعل الواجبات فالاستقامة علم ، والتقوى عمل . وليس التكليف إلا فى هذين . ثم لما أمر بالتقوى أمر فى هذه الآية بأشد أقسام التقوى وأشقها على النفس ، وهو قتل أعداء الله فقال (وقاتلوا فى سبيل الله)

﴿المسألة الثانية﴾ فى سبب النزول قولان : الأول : قال الربيع وابن زيد: هذه الآية أول آية

نزلت فى القتال ، فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل من قاتل ، ويكف عن قتال من تركه ، وبقى على هذه الحالة إلى أن نزل قوله تعالى (اقتلوا المشركين)

والقول الثانى : أنه عليه الصلاة والسلام خرج بأصحابه لارادة الحج ونزل بالحديبية وهو موضع كثير الشجر والماء فصدهم المشركون عن دخول البيت فأقام شهراً لا يقدر على ذلك ثم صالحوه على أن يرجع ذلك العام ويعود اليهم فى العام القابل ، ويتركون له مكة ثلاثة أيام حتى يطوف وينحر الهدى ويفعل ما شاء ، فرضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك وصالحهم عليه ، ثم عاد إلى المدينة وتجهز فى السنة القابلة ، ثم خاف أصحابه من قريش أن لا يفوا بالوعد ويصدوهم عن المسجد الحرام وأن يقاتلوهم . وكانوا كارهين لمقاتلتهم فى الشهر الحرام وفى الحرم ، فأنزل الله تعالى هذه الآيات ، وبين لهم كيفية المقاتلة ان احتاجوا اليها ، فقال (وقاتلوا فى سبيل الله)

(المسألة الثالثة) (وقاتلوا فى سبيل الله) أى فى طاعته وطلب رضوانه ، روى أبو موسى أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عمن يقاتل فى سبيل الله ، فقال : هو من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا ، ولا يقاتل رياء ولا سمعة .

(المسألة الرابعة) اختلفوا فى المراد بقوله (الذين يقاتلونكم) على وجوه : أحدها : وهو قول ابن عباس . المراد منه : قاتلوا الذين يقاتلونكم . أما على وجه الدفع عن الحج ، أو على وجه المقاتلة ابتداء . وهذا الوجه موافق لما رويناه عن ابن عباس فى سبب نزول هذه الآية . وثانيها : قاتلوا كل من له قدرة وأهلية على القتال . وثالثها : قاتلوا كل من له قدرة على القتال وأهلية كذلك سوى من جنح للسلم . قال تعالى (وان جنحوا للسلم فاجنح لها) واعلم أن القول الأول أقرب إلى الظاهر ، لأن ظاهر قوله تعالى (الذين يقاتلونكم) يقتضى كونهم فاعلين للقتال ، فأما المستعد للقتال والمتأهل له قبل إقدامه عليه ، فانه لا يوصف بكونه مقاتلا إلا على سبيل المجاز

(المسألة الخامسة) من الناس من قال : هذه الآية منسوخة ، وذلك لأن هذه الآية دلت على أن الله تعالى أوجب قتال المقاتلين ، ونهى عن قتال غير المقاتلين ، بدليل أنه قال (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم) ثم بعده : ولا تعتدوا هذا القدر ، ولا تقاتلوا من لا يقاتلكم فثبت أن هذه الآية مانعة من قتال غير المقاتلين . ثم قال تعالى بعد ذلك (واقتلوهم حيث ثقفتموهم) فاقتضى هذا حصول الأول فى قتال من لم يقاتل ، فدل على أن هذه الآية منسوخة

ولقائل أن يقول : نسلم أن هذه الآية دالة على الامر بقتال من لم يقاتلنا ، لكن هذا الحكم ما صار منسوخا

وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ «١٩١» فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «١٩٢»

أما قوله : انها دالة على المنع من قتال من لم يقاتلنا . فهذا غير مسلم ، وأما قوله تعالى (ولا تعتدوا) فهذا يحتمل وجوها أخر سوى ما ذكرتم ، منها أن يكون المعنى : ولا تبدؤا فى الحرم بقتال . ومنها أن يكون المراد : ولا تعتدوا بقتال من نهيتم عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهد ، أو بالحيلة أو بالمفاجأة من غير تقديم دعوة ، أو بقتل النساء والصبيان والشيخ الفانى ، وعلى جميع هذه التقديرات لا تكون الآية منسوخة

فان قيل : هب أنه لا نسخ فى الآية ، ولكن ما السبب فى أن الله تعالى أمر أولا بقتال من يقاتل ، ثم فى آخر الأمر أذن فى قتالهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا

قلنا : لأن فى أول الأمر كان المسلمون قليلين . فكان الصلاح استعمال الرفق واللين والمجاملة ، فلما قوى الاسلام وكثر الجمع ، وأقام من أقام منهم على الشرك ، بعد ظهور المعجزات وتكررها عليهم حالا بعد حال ، حصل اليأس من اسلامهم ، فلا جرم أمر الله تعالى بقتالهم على الاطلاق

(المسألة السادسة) المعتزلة احتجوا بقوله تعالى (إن الله لا يحب المعتدين) قالوا : لو كان الاعتداء بارادة الله تعالى وبتخليقه لما صح هذا الكلام . وجوابه قد تقدم والله أعلم

قوله تعالى ﴿واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فان انتهوا فان الله غفور رحيم﴾

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الثقف وجوده على وجه الاخذ والغلبة ومنه رجل ثقيف سريع الأخذ لأقرانه . قال :

فاما تثقفونى فاقتلونى فمن أثقف فليس إلى خلود

ثم نقول قوله تعالى (اقتلوهم) الخطاب فيه واقع على النبي صلى الله عليه وسلم ومن هاجر معه وإن كان الغرض به لازما لكل مؤمن . والضمير فى قوله (اقتلوهم) عائد إلى الذين أمر بقتلهم فى الآية الأولى وهم الكفار من أهل مكة ، فأمر الله تعالى بقتلهم حيث كانوا فى الحل والحرم . وفى الشهر الحرام ، وتحقيق القول أنه تعالى أمر بالجهاد فى الآية الأولى بشرط اقدام الكفار على المقاتلة . وفى هذه الآية زاد فى التكليف فأمر بالجهاد معهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا . واستثنى منه المقاتلة عند المسجد الحرام .

(المسألة الثانية) نقل عن مقاتل أنه قال : ان الآية المتقدمة على هذه الآية ، وهى قوله (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم) منسوخة بقوله تعالى (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) ثم تلك الآية منسوخة بقوله تعالى (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) وهذا الكلام ضعيف

أما قوله : ان قوله تعالى (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم) منسوخ بهذه الآية ، فقد تقدم إبطاله ، وأما قوله : ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) فهذا من باب التخصيص لا من باب النسخ ، وأما قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) منسوخ بقوله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) فهو خطأ أيضاً لأنه لا يجوز الابتداء بالقتال فى الحرم ، وهذا الحكم ما نسخ بل هو باق فثبت أن قوله ضعيف ، ولأنه يبعد من الحكيم أن يجمع بين آيات متوالية تكون كل واحدة منها ناسخة للأخرى

أما قوله تعالى ﴿وأخرجوهم من حيث أخرجوكم﴾ ففيه بحثان :

(البحث الأول) أن الاخراج يحتمل وجهين : أحدهما : أنهم كلفوهم الخروج قهرا . والثانى أنهم بالغوا فى تخويفهم وتشديد الأمر عليهم ، حتى صاروا مضطرين الى الخروج

(البحث الثانى) أن صيغة «حيث» تحتمل وجهين : أحدهما : أخرجوهم من الموضع الذى أخرجوكم ، وهو مكة . والثانى : أخرجوهم من منازلكم . إذا عرفت هذا فنقول : أن الله تعالى أمر المؤمنين بأن يخرجوا أولئك الكفار من مكة ان أقاموا على شركهم ان تمكنوا منه ، لكنه كان فى المعلوم أنهم يتمكنون منه فيما بعد . ولهذا السبب أجلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مشرك من الحرم . ثم أجلاهم أيضاً من المدينة . وقال عليه الصلاة والسلام «لا يجتمع دينان فى جزيرة العـــرب»

أما قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) ففيه وجوه : أحدها : وهو منقول عن ابن عباس : أن المراد من الفتنة الكفر بالله تعالى ، وإنما سمى الكفر بالفتنة لأنه فساد فى الأرض يؤدى الى

الظلم والحرج ، وفيه الفتنة ، وإنما جعل الكفر أعظم من القتل ، لأن الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم ، والقتل ليس كذلك ، والكفر يخرج صاحبه به عن الأمة ،والقتل ليس كذلك فكان الكفر أعظم من القتل ، وروى فى سبب نزول هذه الآية أن بعض الصحابة كان قتل رجلا من الكفار فى الشهر الحرام . فالمؤمنون عابوه على ذلك ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، فكان المعنى ليس لكم أن تستعظموا الاقدام على القتل فى الشهر الحرام ، فان اقدام الكفار على الكفر فى الشهر الحرام أعظم من ذلك . وثانيها : أن الفتنة أصلها عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش ، ثم صار اسما لكل ما كان سبباً للامتحان تشبيهاً بهذا الأصل ، والمعنى : أن اقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف المؤمنين ، وعلى تشديد الأمر عليهم بحيث صاروا ملجئين الى ترك الأهل والوطن هربا من إضلالهم فى الدين ، وتخليصا للنفس مما يخافون ويحذرون ، فتنة شديدة بل هى أشد من القتل الذى يقتضى التخلص من غموم الدنيا وآفاتها ، وقال بعض الحكماء : ما أشد من هذا القتل الذى أوجبه عليكم جزاء غير تلك الفتنة

﴿الوجه الثالث﴾ أن يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذى يلزمهم بسبب كفرهم ، فكأنه قيل : اقتلوهم من حيث ثقفتموهم . واعلم أن وراء ذلك من عذاب الله ماهو أشد منه ، كقوله (ونحن نتربص بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده) واطلاق اسم الفتنة على العذاب جائز ، وذلك من باب اطلاق اسم السبب على المسبب ، قال تعالى (يوم هم على النار يفتنون) ثم قال عقيبه (ذوقوا فتنتكم) أى عذابكم ، وقال (ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات) أى عذبوهم، وقال (فاذا أوذى فى الله جعل فتنة الناس كعذاب الله) أى عذابهم كعذابه

﴿الوجه الرابع﴾ أن يكون المراد فتنتهم اياكم بصدكم عن المسجد الحرام ، أشد من قتلكم اياهم فى الحرم ، لأنهم يسعون فى المنع من العبودية والطاعة التى ماخلقت الجن والانس الالها

﴿الوجه الخامس﴾ أن ارتداد المؤمن أشد عليه من أن يقتل محقا والمعنى : وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ولو أتى ذلك على أنفسكم فانكم ان قتلتم وأنتم على الحق كان ذلك أولى بكم وأسهل عليكم من أن ترتدوا عن دينكم أو تتكاسلوا فى طاعة ربكم

أما قوله ﴿ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ هذا بيان لبقاء هذا الشرط فى قتالهم فى هذه البقعة خاصة ، وقد كان من قبل شرطا فى كل القتال وفى الأشهر الحرم

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ حمزة والكسائى (ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فان قتلوكم) كله بغير ألف ،

والباقون جميع ذلك بالألف ، وهو فى المصحف بغير ألف ، وإنما كتبت كذلك للايجاز ، كما كتب «الرحمن» بغير ألف . وكذلك «صالح» وما أشبه ذلك من حروف المدواللين . قال القاضى رحمه الله: القراءتان المشهورتان إذا لم يتناف العمل بهما وجب العمل بهما ، كما يعمل بالآيتين إذا لم يتناف العمل بهما ، ومايقتضيه هاتان القراءتان المشهورتان لاتنافى فيه ، فيجب العمل بهما مالم يقع النسخ فيه ، يروى أن الأعمش قال لحمزة : أرأيت قراءتك إذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره ؟ فقال حمزة : ان العرب إذا قتل رجل منهم قالوا قتلنا ، واذا ضرب رجل منهم قالوا ضربنا

﴿المسألة الثالثه﴾ الحنفية تمسكوا بهذه الآية فى مسألة الملتجىء الى الحرم ، وقالوا : لما لم يجز القتل عند المسجد الحرام بسبب جناية الكفر فلأن لا يجوز القتل فى المسجد الحرام بسبب الذنب الذى هو دون الكفر كان أولى ، وتمام الكلام فيه فى كتب الخلاف

أما قوله تعالى ﴿فان انتهوا فان الله غفور رحيم﴾ فاعلم أنه تعالى أوجب عليهم القتال على ماتقدم ذكره ، وكان يجوز أن يقدر أن ذلك القتال لا يزول وان انتهوا وتابوا كما ثبت فى كثير من الحدود أن التوبة لا تزيله ، فقال تعالى بعد ما أوجب القتل عليهم (فان انتهوا فان الله غفور رحيم) بين بهذا أنهم متى انتهوا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم ، ونظيره قوله تعالى (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : فان انتهوا عن القتال . وقال الحسن : فان انتهوا عن الشرك

﴿حجة القول الأول﴾ أن المقصود من الاذن فى القتال منع الكفار عن المقاتلة ، فكان قوله (فان انتهوا) محمولا على ترك المقاتلة

﴿حجة القول الثانى﴾ أن الكافر لا ينال غفران الله ورحمته بترك القتال ، بل بترك الكفر

﴿المسألة الثانية﴾ الانتهاء عن الكفر لا يحصل فى الحقيقة إلا بأمرين : أحدهما : التوبة ، والآخر : التمسك بالاسلام ، وان كان قد يقال فى الظاهر لمن أظهر الشهادتين : انه انتهى عن الكفر إلا أن ذلك إنما يؤثر فى حقن الدم فقط . أما الذى يؤثر فى استحقاق الثواب والغفران والرحمة فليس إلا ما ذكرنا

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت الآية على أن التوبة من كل ذنب مقبولة ، وقول من قال : التوبة عن القتل العمد غير مقبولة خطأ ، لأن الشرك أشد من القتل ، فاذا قبل الله توبة الكافر فقبول توبة القاتل أولى . وأيضاً فالكافر قد يكون بحيث جمع مع كونه كافراً كونه قاتلا ، فلما دلت الآية على

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ «١٩٣»

قبول توبة كل كافر ، دل على أن توبته إذا كان قاتلا مقبولة والله أعلم

قوله تعالى ﴿ وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فان انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين ﴾

فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال القوم : هذه الآية ناسخة . لقوله تعالى (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ، والصحيح أنه ليس كذلك ، لأن البداية بالمقاتلة عند المسجد الحرام نفت حرمته . أقصى مافى الباب أن هذه الصفة عامة ، ولكن مذهب الشافعى رضى الله عنه وهو الصحيح أن العام سواء كان مقدما على المخصص أو متأخراً عنه . فانه يصير مخصوصاً به والله أعلم

﴿ المسألة الثانية ﴾ فى المراد بالفتنة ههنا وجوه : أحدها : أنها الشرك والكفر ، قالوا : كانت فتنتهم أنهم كانوا يضربون ويؤذون أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بمكة ، حتى ذهبوا الى الحبشة ثم واظبوا على ذلك الايذاء حتى ذهبوا الى المدينة وكان غرضهم من إثارة تلك الفتنة أن يتركوا دينهم ويرجعوا كفارا ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، والمعنى : قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم ، فلا تقعوا فى الشرك . وثانيها : قال أبو مسلم : معنى الفتنة ههنا الجرم ، قال : لأن الله تعالى أمر بقتالهم حتى لا يكون منهم القتال الذى إذا بدؤا به كان فتنة على المؤمنين لما يخافون عنده من أنواع المضار .

فان قيل : كيف يقال (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) مع علمنا بأن قتالهم لا يزيل الكفر وليس يلزم من هذا أن خبر الله لا يكون حقا

قلنا الجواب من وجهين : الأول : أن هذا محمول على الأغلب ، لأن الأغلب عند قتالهم زوال الكفر والشرك ، لأن من قتل فقد زال كفره ، ومن لا يقتل يخاف منه الثبات على الكفر ، فاذا كان هذا هو الأغلب جاز أن يقال ذلك

﴿ الجواب الثانى ﴾ أن المراد قاتلوهم قصدا منكم الى زوال الكفر ، لأن الواجب على المقاتل للكفار أن يكون مراده هذا ، ولذلك متى ظن أن من يقاتله يقلع عن الكفر بغير القتال وجب

الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ «١٩٤»

عليه العدول عنه

أما قوله تعالى ﴿ويكون الدين لله﴾ فهذا يدل على حمل الفتنة على الشرك ، لأنه ليس بين الشرك وبين أن يكون الدين كله لله واسطة ، والمراد منه أن يكون تعالى هو المعبود المطاع دون سائر ما يعبد ويطاع غيره ، فصار التقدير كأنه تعالى قال : وقاتلوهم حتى يزول الكفر ويثبت الاسلام ، وحتى يزول ما يؤدى الى العقاب ويحصل ما يؤدى الى الثواب . ونظيره قوله تعالى (تقاتلونهم أو يسلمون) وفى ذلك بيان أنه تعالى إنما أمر بالقتال لهذا المقصود

أما قوله تعالى ﴿فان انتهوا﴾ فالمراد : فان انتهوا عن الأمر الذى لأجله وجب قتالهم ، وهو اما كفرهم أو قتالهم ، فعند ذلك لا يجوز قتالهم ، وهو كقوله تعالى (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف

أما قوله تعالى ﴿فلا عدوان إلا على الظالمين﴾ ففيه وجهان : الأول : فان انتهوا فلا عدوان ، أى فلا قتل إلا على الذين لا ينتهون على الكفر ، فانهم باصرارهم على كفرهم ظالمون لأنفسهم ، على ما قال تعالى (ان الشرك لظلم عظيم)

فان قيل : لم سمى ذلك القتل عدوانا مع أنه فى نفسه حق وصواب ؟

قلنا : لأن ذلك القتل جزاء العدوان ، فصح إطلاق اسم العدوان عليه كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، ومكروا ومكر الله ، فيسخرون منهم سخر الله منهم) والثانى : ان تعرضتم لهم بعد انتهائهم عن الشرك والقتال ، كنتم أنتم ظالمين فنسلط عليكم من يعتدى عليكم

قوله تعالى ﴿الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين﴾

اعلم أن الله تعالى لما أباح القتال وكان ذلك منكرا فيما بينهم ، ذكر فى هذه الآية ما يزيل ذلك ، فقال (الشهر الحرام بالشهر الحرام) وفيه وجوه : أحدها : روى عن ابن عباس ومجاهد والضحاك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الحديبية للعمرة ، وكان ذلك فى ذى القعدة

سنة ست من الهجرة ، فصده أهل مكة عن ذلك ، ثم صالحوه على أن ينصرف ويعود فى العام القابل حتى يتركوا له مكة ثلاثة أيام ، فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى العام القابل وهو فى ذى القعدة سنة سبع ، ودخل مكة واعتمر ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، يعنى انك دخلت الحرم فى الشهر الحرام ، والقوم كانوا صدوك فى السنة الماضية فى هذا الشهر ، فهذا الشهر بذاك الشهر

وثانيها : ما روى عن الحسن أن الكفار سمعوا أن الله تعالى نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن أن يقاتلهم فى الأشهر الحرم ، فأرادوا مقاتلته ، وظنوا أنه لا يقاتلهم ، وذلك قوله تعالى (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام) فأنزل الله تعالى هذه الآية لبيان الحكم فى هذه الواقعة ، فقال (الشهر الحرام بالشهر الحرام) أى من استحل دمكم من المشركين فى الشهر الحرام فاستحلوه فيه . وثالثها : ما ذكره قوم من المتكلمين ، وهو أن الشهر الحرام لما لم يمنعكم عن الكفر بالله ، فكيف يمنعنا عن مقاتلتكم ، فالشهر الحرام من جانبنا ، مقابل بالشهر الحرام من جانبكم ، والحاصل فى الوجوه الثلاثة أن حرمة الشهر الحرام لما لم تمنعهم عن الكفر والأفعال القبيحة ، فكيف جعلوه سببا فى أن يمنع للقتال من شرهم وفسادهم

أما قوله تعالى ﴿والحرمات قصاص﴾ فالحرمات جمع حرمة ، والحرمة ما منع من انتهاكه والقصاص المساواة ، وإذا عرفت هذا ففى هذه الآية تعود تلك الوجوه

﴿أما على الوجه الأول﴾ فهو أن المراد بالحرمات : الشهر الحرام ، والبلد الحرام ، وحرمة الاحرام . فقوله (الحرمات قصاص) معناه أنهم لما أضاعوا هذه الحرمات فى سنة ست فقد وفقتم حتى قضيتموها على زعمكم فى سنة سبع

﴿وأما على الوجه الثانى﴾ فهو أن المراد : ان أقدموا على مقاتلتكم فقاتلوهم أنتم أيضاً ، قال الزجاج : وعلم الله تعالى بهذه الآية أنه ليس المسلمين أن ينتهكوا هذه الحرمات على سبيل الابتداء ، بل على سبيل القصاص ، وهذا القول أشبه بما قبل هذه الآية ، وهو قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه) وبما بعدها وهو قوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم

﴿أما على القول الثالث﴾ فقوله (والحرمات قصاص) يعنى حرمة كل واحد من الشهرين كحرمة الآخر ، فهما مثلان ، والقصاص هو المثل ، فلما لم يمنعكم حرمة الشهر من الكفر والفتنة والقتال فكيف يمنعنا عن القتال

أما قوله تعالى ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ فالمراد منه : الأمر

وَأَنْفِقُوا فِى سَبِيلِ اللهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ «١٩٥»

بما يقابل الاعتداء من الجزاء ، والتقدير : فمن اعتدى عليكم فقابلوه . والسبب فى تسميته اعتداء قد تقدم ، ثم قال (واتقوا الله) وقد تقدم معنى التقوى . ثم قال (واعلموا أن الله مع المتقين) أى بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم ، وهذا من أقوى الدلائل على أنه ليس بجسم ولا فى مكان ، إذ لو كان جسما لكان فى مكان معين ، فكان اما أن يكون مع أحد منهم ولم يكن مع الآخر ، أو يكون مع كل واحد من المؤمنين جزء من أجزائه وبعض من أبعاضه تعالى الله عنه علوا كبيرا

قوله تعالى ﴿وأنفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إن الله يحب المحسنين﴾

اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجهين : الأول أنه تعالى لما أمر بالقتال ، والاشتغال بالقتال لا يتيسر إلا بالآلات وأدوات يحتاج فيها إلى المال ، وربما كان ذو المال عاجزا عن القتال ، وكان الشجاع القادر على القتال فقيراً عديم المال ، فلهذا أمر الله تعالى الأغنياء بأن ينفقوا على الفقراء الذين يقدرون على القتال . والثانى : يروى أنه لما نزل قوله تعالى (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) قال رجل من الحاضرين : والله يارسول الله مالنا زاد وليس أحد يطعمنا فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ينفقوا فى سبيل الله ، وأن يتصدقوا ، وأن لا يكفوا أيديهم عن الصدقة ولو بشق تمرة تحمل فى سبيل الله فيهلكوا ، فنزلت هذه الآية على وفق رسول الله صلى الله عليه وسلم

واعلم أن الانفاق هو صرف المال إلى وجوه المصالح ، فلذلك لا يقال فى المضيع : انه منفق فاذا قيد الانفاق بذكر سبيل الله ، فالمراد به فى طريق الدين ، لأن السبيل هو الطريق ، وسبيل الله هو دينه . فكل ما أمر الله به فى دينه من الانفاق فهو داخل فى الآية سواء كان انفاقا فى حج أو عمرة أو كان جهادا بالنفس ، أو تجهيزا للغير ، أو كان انفاقا فى صلة الرحم ، أو فى الصدقات ، أو على العيال ، أو فى الزكوات والكفارات ، أو عمارة السبيل : وغير ذلك ، إلا أن الأقرب فى هذه الآية وقد تقدم ذكر الجهاد أنه يراد به الانفاق فى الجهاد ، بل قال (وأنفقوا فى سبيل الله) لوجهين : الأول : أن هذا كالتنبيه على العلة فى وجوب هذا الانفاق ، وذلك لأن المال مال الله فيجب انفاقه فى سبيل الله ، ولأن المؤمن إذا سمع ذكر الله اهتز ونشط فيسهل عليه انفاق المال

الثانى : أن هذه الآية إنما نزلت وقت ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى مكة لقضاء العمرة ، وكانت تلك العمرة لابد من أن تفضى إلى القتال ان منعهم المشركون ، فكانت عمرة وجهادا ، واجتمع فيه المعنيان ، فلما كان الأمر كذلك ، لاجرم قال تعالى (وأنفقوا فى سبيل الله) ولم يقل:وأنفقوا فى الجهاد والعمرة

أما قوله تعالى ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال أبو عبيدة والزجاج «التهلكة» الهلاك يقال : هلك يهلك هلاكا وهلكا وتهلكة : قال الخارزنجى : لاأعلم فى كلام العرب مصدراً على تفعلة بضم العين إلاهذا ، قال أبو على : قد حكى سيبويه : التنضرة والتسترة ، وقد جاء هذا المثال اسماغير مصدر ، قال : ولانعلمه جاء صفة قال صاحب الكشاف : ويجوز أن يقال أصله التهلكة ، كالتجربة والتبصرة على أنها مصدر هكذا فأبدلت الضمة بالكسرة ، كما جاء الجوار فى الجوار

وأقول : انى لأتعجب كثيراً من تكلفات هؤلاء النحويين فى أمثال هذه المواضع ، وذلك أنهم لو وجدوا شعراً مجهولا يشهد لما أرادوه فرحوا به ، واتخذوه حجةقوية، فورودهذا اللفظ فى كلام الله تعالى المشهود له من الموافق والمخالف بالفصاحة ، أولى بأن يدل على صحة هذه اللفظة واستقامتها

﴿المسألة الثانية﴾اتفقوا على أن الباءفى قوله (بأيديكم)تقتضى اما زيادة أو نقصانا فقال قوم : الباء زائدة والتقدير : ولا تلقوا أيديكم إلى التهلكة . وهو كقوله : جذبت الثوب بالثوب ، وأخذت القلم بالقلم فهما لغتان مستعملتان مشهورتان ، أو المراد بالأيدى الأنفس كقوله (بما قدمت يداك) أو (بما كسبت أيديكم) فالتقدير : ولا تلقوا بأنفسكم إلى التهلكة . وقال آخرون : بل ههنا حذف . والتقدير : ولاتلقوا أنفسكم بأيديكم إلى التهلكة

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (ولاتلقوا بأيديكم إلى التهلكة) اختلف المفسرون فيه . فمنهم من قال : انه راجع إلى نفس النفقة ، ومنهم من قال : انه راجع إلى غيرها .أما الأولون فذكروا فيه وجهين الأول : أن لاينفقوا فى مهمات الجهاد أموالهم ، فيستولى العدو عليهم ويهلكهم . وكأنه قيل : إن كنت من رجال الدين فأنفق مالك فى سبيل الله وفى طلب مرضاته ، وإن كنت من رجال الدنيا فأنفق مالك فى دفع الهلاك والضرر عن نفسك

﴿الوجه الثانى﴾ أنه تعالى لما أمره بالانفاق نهاه عن أن ينفق كل ماله ، فان انفاق كل المال يفضى إلى التهلكة عند الحاجة الشديدة إلى المأكول والمشروب والملبوس . فكان المراد منه ماذكره

فى قوله (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما) وفى قوله (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط) وأما الذين قالوا: المراد منه غير النفقة فذكروا فيه وجوها: أحدها: أن يخلوا بالجهاد فيتعرضوا للهلاك الذى هو عذاب النار، فحثهم بذلك على التمسك بالجهاد، وهو كقوله (ليهلك من هلك عن بينة) وثانيها: المراد من قوله (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) أى لا تقتحموا فى الحرب بحيث لا ترجون النفع، ولا يكون لكم فيه إلا قتل أنفسكم، فان ذلك لا يحل، وإنما يجب أن يقتحم إذا طمع فى النكاية وان خاف القتل، فأما إذا كان آيساً من النكاية، وكان الأغلب أنه مقتول فليس له أن يقدم عليه، وهذا الوجه منقول عن البراء ابن عازب، ونقل عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه قال: فى هذه الآية هو الرجل يستقل بين الصفين ومن الناس من طعن فى هذا التأويل، وقال: هذا القتل غير محرم. واحتج عليه بوجوه: الأول: روى أن رجلا من المهاجرين حمل على صف العدو، فصاح به الناس فألقى بيده إلى التهلكة، فقال أبو أيوب الأنصارى: نحن أعلم بهذه الآية، وانما نزلت فينا: صحبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرناه وشهدنا معه المشاهد، فلما قوى الاسلام وكثر أهله، رجعنا إلى أهالينا وأموالنا وتصالحنا، فكانت التهلكة الاقامة فى الاهل والمال وترك الجهاد. والثانى: روى الشافعى رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنة، فقال له رجل من الأنصار: أرأيت يارسول الله إن قتلت صابراً محتسباً؟ قال عليه الصلاة والسلام: لك الجنة فانغمس فى جماعة العدو فقتلوه بين يدى رسول الله، وأن رجلا من الانصار ألقى درعا كانت عليه حين ذكر النبى عليه الصلاة والسلام الجنة، ثم انغمس فى العدو فقتلوه. والثالث: روى أن رجلا من الأنصار تخلف عن بنى معاوية، فرأى الطير عكوفا على من قتل من أصحابه، فقال لبعض من معه سأتقدم إلى العدو فيقتلونى، ولا أتخلف عن مشهد قتل فيه أصحابى، ففعل ذلك، فذكروا ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم، فقال فيه قولا حسنا. الرابع: روى أن قوما حاصروا حصنا، فقاتل رجل حتى قتل فقيل ألقى بيده إلى التهلكة. فبلغ عمر بن الخطاب رضى الله عنه ذلك، فقال: كذبوا أليس يقول الله تعالى (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله) ولمن نصر ذلك التأويل أن يجيب عن هذه الوجوه، فيقول: انا إنما حرمنا القاء النفس فى صف العدو إذا لم يتوقع إيقاع نكاية منهم، فأما إذا توقع فنحن نجوز ذلك، فلم قلتم أنه يوجد هذا المعنى فى هذه الوقائع

(الوجه الثالث) فى تأويل الآية أن يكون هذا متصلا بقوله (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) أى فان قاتلوكم فى الشهر الحرام، فقاتلوهم فيه فان الحرمات قصاص، فجازوا

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا

اعتداءهم عليكم ولا تحملنكم حرمة الشهر على أن تستسلموا لمن قاتلكم فتهلكوا بترككم القتال ، فانكم بذلك تكونون ملقين بأيديكم إلى التهلكة

﴿الوجه الرابع﴾ فى التأويل أن يكون المعنى:أنفقوا فى سبيل الله ولا تقولوا:إنا نخاف الفقر ان أنفقنا فنهلك ولا يبقى معنا شيء ، فنهوا أن يجعلوا أنفسهم هالكين بالانفاق ، والمراد من هذا الجعل والالقاء الحكم بذلك ، كما يقال جعل فلان فلانا هالكا وألقاه فى الهلاك إذا حكم عليه بذلك

﴿الوجه الخامس﴾ ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ، هو الرجل يصيب الذنب الذى يرى أنه لا ينفعه معه عمل فذاك هو القاء النفس إلى التهلكة . فالحاصل أن معناه النهى عن القنوط عن رحمة الله لأن ذلك يحمل الانسان على ترك العبودية والاصرار على الذنب

﴿الوجه السادس﴾ يحتمل أن يكون المراد وأنفقوا فى سبيل الله ، ولا تلقوا ذلك الانفاق فى التهلكة والاحباط ، وذلك بأن تفعلوا بعد ذلك الانفاق فعلا يحبط ثوابه إما بتذكير المنة أو بذكر وجوه الرياء والسمعة،ونظيره قوله تعالى (ولا تبطلوا أعمالكم)

أما قوله تعالى ﴿وأحسنوا إن الله يحب المحسنين﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى أن المحسن مشتق من ماذا وفيه وجوه . الأول : أنه مشتق من فعل الحسن ، وأنه كثر استعماله فيمن ينفع غيره بنفع حسن ، من حيث ان الاحسان حسن فى نفسه ، وعلى هذا التقدير ، فالضرب والقتل إذا حسنا كان فاعلهما محسنا . الثانى:أنه مشتق من الاحسان ، ففاعل الحسن لا يوصف بكونه محسنا إلا اذا كان فعله حسنا واحسانا معاً ، فالاشتقاق انما يحصل من مجموع الامرين

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وأحسنوا) فيه وجوه : أحدها : قال الأصم : أحسنوا فى فرائض الله . وثانيها : وأحسنوا فى الانفاق على من تلزمكم مؤنته ونفقته ، والمقصود منه أن يكون ذلك الانفاق وسطا فلا تسرفوا ولا تقتروا ، وهذا هو الاقرب لاتصاله بما قبله ، ويمكن حمل الآية على جميع الوجوه

وأما قوله ﴿ان الله يحب المحسنين﴾ فهو ظاهر ، وقد تقدم تفسيره مرارا

قوله تعالى ﴿وأتموا الحج والعمرة لله فان أحصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤسكم

رُؤُسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْىُ مَحِلَّهُ

حتى يبلغ الهدى محله﴾
فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «الحج» فى اللغة عبارة عن القصد ، وانما يقال : حج فلان الشىء إذا قصده مرة بعد أخرى ، وأدام الاختلاف اليه ، و«الحجة» بكسر الحاء السنة ، وانما قيل لها حجة لأن الناس يحجون فى كل سنة ، وأما فى الشرع فهو اسم لأفعال مخصوصة ، منها أركان ، ومنها أبعاض ، ومنها هيئات . فالأركان مالا يحصل التحلل حتى يأتى به ، والابعاض هى الواجبات التى إذا ترك منها شىء يجبر بالدم ، والهيئات مالايجب الدم على تاركها ، والأركان عندنا خمسة: الاحرام والوقوف بعرفة ، والطواف بالبيت ، والسعى بين الصفا والمروة ، وفى حلق الرأس أو تقصيره قولان : أصحهما أنه نسك لا يحصل التحلل إلا به ، وأما الأبعاض فهى الاحرام من الميقات ، والمقام بعرفة إلى الغروب فى قول ،والبيتوتة بمزدلفة ليلة النحر فى قول ، ورمى جمرة العقبة والبيتوتة بمنى ليالى التشريق فى قول ، ورمى أيامها

وأما سائر أعمال الحج فهى سنة

وأما أركان العمرة فهى أربعة : الاحرام ، والطواف ، والسعى ، وفى الحلق قولان ، ثم المعتمر بعد ما فرغ من السعى فان كان معه هدى ذبحه ثم حلق أو قصر ، ولا يتوقف التحلل على ذبح الهدى

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (وأتموا) أمر بالاتمام ، وهل هذا الأمر مطلق أو مشروط بالدخول فيه ، ذهب أصحابنا إلى أنه مطلق ، والمعنى : افعلوا الحج والعمرة على نعت الكمال والتمام . والقول الثانى : وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه : ان هذا الأمر مشروط ، والمعنى أن من شرع فيه فليتمه قالوا : ومن الجائز أن لا يكون الدخول فى الشىء واجباً إلا أن بعد الدخول فيه يكون اتمامه واجباً ، وفائدة هذا الخلاف أن العمرة واجبة عند أصحابنا ، وغير واجبة عند أبى حنيفة رحمه الله حجة أصحابنا من وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ قوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) وجه الاستدلال به أن الاتمام قد يراد به فعل الشىء كاملا تاما ، ويحتمل أن يراد به إذا شرعتم فى الفعل فأتموه ، وإذا ثبت الاحتمال وجب أن يكون المراد من هذا اللفظ هو ذاك . أما بيان الاحتمال فيدل عليه قوله تعالى (وإذ

ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن) أى فعلهن على سبيل التمام والكمال ، وقوله تعالى (ثم أتموا الصيام إلى الليل) أى فافعلوا الصيام تاما إلى الليل ، وحمل اللفظ على هذا أولى من قول من قال : المراد فاشرعوا فى الصيام ثم أتموه ، لأن على هذا التقدير يحتاج إلى الاضمار ، وعلى التقدير الذى ذكرناه لايحتاج اليه ، فثبت أن قوله (وأتموا الحج) يحتمل أن يكون المراد منه الاتيان به على نعت الكمال والتمام فوجب حمله عليه ، أقصى ما فى الباب أنه يحتمل أيضاً أن يكون المراد منه انكم إذا شرعتم فيه فأتموه ، إلا أن حمل اللفظ على الوجه الأول أولى ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن حمل الآية على الوجه الثانى يقتضى أن يكون هذا الأمر مشروطاً ، ويكون التقدير : أتموا الحج والعمرة لله ان شرعتم فيهما . وعلى التأويل الأول الذى نصرناه لايحتاج إلى إضمار هذا الشرط ، فكان ذلك أولى . والثانى : أن أهل التفسير ذكروا أن هذه الآية هى أول آية نزلت فى الحج ، فحملها على إيجاب الحج أولى من حملها على الاتمام بشرط الشروع فيه . الثالث : قرأ بعضهم (وأقيموا الحج والعمرة لله) وهذا وإن كان قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد . لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تأويل على تأويل . الرابع : أن الوجه الذى نصرناه يفيد وجوب الحج والعمرة ، ويفيد وجوب اتمامهما بعد الشروع فيهما . والتأويل الذى ذكرتم لايفيد إلا أصل الوجوب ، فكان الذى نصرناه أكثر فائدة ، فكان حمل كلام الله عليه أولى . الخامس : أن الباب باب العبادة فكان الاحتياط فيه أولى ، والقول بايجاب الحج والعمرة معاً أقرب إلى الاحتياط ، فوجب حمل اللفظ عليه . السادس : هب أنا نحمل اللفظ على وجوب الاتمام ، لكنا نقول : اللفظ دل على وجوب الاتمام جزما ، وظاهر الأمر للوجوب ، فكان الاتمام واجبا جزما والاتمام مسبوق بالشروع . وما لايتم الواجب إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب ، فيلزم أن يكون الشروع واجبا فى الحج وفى العمرة . السابع : روى عن ابن عباس أنه قال : والذى نفسى بيده انها لقرينتها فى كتاب الله . أى ان العمرة لقرينة الحج فى الأمر بهما فى كتاب الله ، يعنى فى هذه الآية ، فكان كقوله (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) فهذا تمام تقرير هذه الحجة

فان قيل : قرأ على وابن مسعود والشعبى (والعمرة لله) بالرفع وهذا يدل على أنهم قصدوا اخراج العمرة عن حكم الحج فى الوجوب

قلنا : هذا مدفوع من وجوه : الأول : أن هذه قراءة شاذة فلا تعارض القراءة المتواترة . الثانى : أن فيها ضعفا فى العربية ، لأنها تقتضى عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية . الثالث : أن قوله (والعمرة لله) معناه أن العمرة عبادة الله ، ومجرد كونها عبادة الله لاينافى وجوبها . والاوقع

التعارض بين مدلول القراءتين وهو غير جائز . الرابع : أنه لما كان قوله (والعمرة لله) معناه : والعمرة عبادة الله . وجب أن يكون العمرة مأمورا بها لقوله تعالى (وما أمروا الا ليعبدوا الله) والأمر للوجوب ، وحينئذ يحصل المقصود

(الحجة الثانية) فى وجوب العمرة أن قوله تعالى (يوم الحج الأكبر) يدل على وجوب حج أصغر على ماعليه حقيقة أفعل ، وما ذاك إلا العمرة بالاتفاق . واذا ثبت أن العمرة حج ، وجب أن تكون واجبة لقوله تعالى (وأتموا الحج) ولقوله (ولله على الناس حج البيت)

(الحجة الثالثة) فى المسألة أحاديث منها ماأورده ابن الجوزى فى المتفق بين الصحيحين أن جبريل عليه السلام سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاسلام . فقال : أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، وأن تقيم الصلاة ، وتؤتى الزكاة ، وتصوم رمضان ، وتحج وتعتمر . وروى النعمان بن سالم عن عمر بن أوس عن أبى رزين أنه سأل النبى عليه الصلاة والسلام فقال : ان أبى شيخ كبير أدرك الاسلام ، ولا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن ، فقال عليه الصلاة والسلام : حج عن أبيك واعتمر . فأمر بهما ، والأمر للوجوب ، ومنها ما روى ابن سيرين عن زيد بن ثابت أنه عليه الصلاة والسلام قال «الحج والعمرة فرضان لا يضرك بأيهما بدأت» ومنها ماروت عائشة رضى الله عنها بنت طلحة عن عائشة أم المؤمنين ، قالت : قلت يارسول الله هل على النساء جهاد ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : عليهن جهاد لاقتال فيه : الحج والعمرة .

(الحجة الرابعة) فى وجوب العمرة ، قال الشافعى رضى الله عنه : اعتمر النبى صلى الله عليه وسلم قبل الحج ، ولو لم تكن العمرة واجبة لكان الأشبه أن يبادر الى الحج الذى هو واجب ، وحجة من قال : العمرة ليست واجبة وجوه :

(الحجة الأولى) قصد الأعرابى الذى سأل الرسول عليه الصلاة والسلام عن أركان الاسلام فعلمه الصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصوم ، فقال الاعرابى : هل على غير هذا ؟ قال : لا الا أن تطوع . فقال الأعرابى : لا أزيد على هذا ولا أنقص . فقال عليه الصلاة والسلام : أفلح الأعرابى إن صدق . وقال عليه الصلاة والسلام «بنى الاسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت» وقال عليه الصلاة والسلام «صلوا خمسكم ، وزكوا أموالكم ، وحجوا بيتكم ، تدخلوا جنة ربكم» فهذه أخبار مشهورة كالمتواترة فلا يجوز الزيادة عليها ولا ردها ، وعن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن العمرة أواجبة هى أم لا ؟ فقال : لا وان تعتمر خير لك . وعن معاوية

الضرير ، عن أبى صالح الحنفى ، عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «الحج جهاد والعمرة تطوع»

والجواب من وجوه : أحدها : أن ما ذكرتم أخبار آحاد فلا تعارض القرآن . وثانيها : لعل العمرة ما كانت واجبة عند ما ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام تلك الأحاديث ، ثم نزل بعدها قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) وهذا هو الأقرب ، لأن هذه الآية إنما نزلت فى السنة السابعة من الهجرة . وثالثها : أن قصة الأعرابى مشتملة على ذكر الحج ، وليس فيها بيان تفصيل الحج ، وقد بينا أن العمرة حج لأنها هى الحج الأصغر ، فلا تكون هى منافية لوجوب العمرة . وأما حديث محمد بن المنكدر فقالوا : رواية حجاج بن أرطاة وهو ضعيف

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن الحج على ثلاثة أقسام : الافراد ، والقران ، والتمتع . فالافراد أن يحج ثم بعد الفراغ منه يعتمر من أدنى الحل ، أو يعتمر قبل أشهر الحج ، ثم يحج فى تلك السنة ، والقران أن يحرم بالحج والعمرة معاً فى أشهر الحج بأن ينويهما بقلبه ، وكذلك لو أحرم بالعمرة فى أشهر الحج ، ثم قبل الطواف أدخل عليها الحج يصير قرانا ، والتمتع هو أن يحرم بالعمرة فى أشهر الحج ويأتى بأعمالها ثم يحج فى هذه السنة ، وإنما سمى تمتعا لأنه يستمتع بمحظورات الاحرام بعد التحلل عن العمرة قبل أن يحرم بالحج

إذا عرفت هذا فنقول : اختلف الناس فى الأفضل من هذه الثلاثة فقال الشافعى رضى الله عنه : أفضلها الافراد . ثم التمتع . ثم القران . وقال فى اختلاف الحديث : التمتع أفضل من الافراد . وبه قال مالك رضى الله عنه ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : القران أفضل ، ثم الافراد ، ثم التمتع ، وهو قول المزنى وأبى اسحق والمروزى من أصحابنا ، وقال أبو يوسف ومحمد : القران أفضل ، ثم التمتع ، ثم الافراد ، حجة الشافعى رضى الله عنه فى أن الافراد أفضل من وجوه : الأول : التمسك بقوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) والاستدلال به من ثلاثة أوجه : الأول : أن الآية اقتضت عطف العمرة على الحج ، والعطف يستدعى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه ، والمغايرة لاتحصل إلا عند الافراد ، فأما عند القران فالموجود شىء واحد ، وهو حج وعمرة ، وذلك مانع من صحة العطف . الثانى : قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) يقتضى الافراد ، بدليل أنه قال تعالى (فان أحصرتم فما استيسر من الهدى) والقارن يلزمه هديان عند الحصر ، وأيضاً انه تعالى أوجب على الخلق عند الأداء فدية واحدة ، والقارن يلزمه فديتان عند الحصر . الثالث : هذه الآية تدل على وجوب الاتمام ، والاتمام لايحصل إلا عند الافراد ويدل عليه وجهان : الأول : أن

السفر مقصود فى الحج ، بدليل أن من أوصى بأن يحج عنه فانه يحج من وطنه ، ولولا أن السفر مقصود فى الحج لكان يحج عنه من أدنى المواقيت . ويدل عليه أيضا أنهم قالوا لو نذر أن يحج ماشيا وحج راكبا يلزمه دم ، فثبت أن السفر مقصود والقران يقتضى تقليل السفر ، لأن بسببه يصير السفران سفراً واحداً ، فثبت أن الاتمام لايحصل إلا بالافراد . الثانى : أن الحج لامعنى له الازيارة بقاع مكرمة ، ومشاهد مشرفة ، والحاج زائر الله ، والله تعالى مزوره ، ولا شك أنه كلما كانت الزيارة والخدمة أكثر كان موقعها عند المخدوم أعظم ، وعند القران تنقلب الزيارتان زيارة واحدة ، بل الحق أن جملة أنواع الطاعات فى الحج وفى العمرة تتكرر عند الافراد ، وتصير واحدة عند القران ، فثبت أن الافراد أقرب إلى التمام ، فكان الافراد ان لم يكن واجبا عليكم بحكم هذه الآية فلا أقل من كونه أفضل

(الحجة الثانية) فى بيان أن الافراد أفضل : أن الافراد يقتضى كونه آتيا بالحج مرة ، ثم بالعمرة بعد ذلك ، فتكون الأعمال الشاقة فى الافراد أكثر ، فوجب أن يكون أفضل ، لقوله عليه السلام «أفضل الأعمال أحمزها» أى أشقها

(الحجة الثالثة) أنه عليه السلام كان مفردا ، فوجب أن يكون الافراد أفضل ، أما قولنا : انه كان مفردا فاعلم أن الصحابة اختلفت رواياتهم فى هذا المعنى ، فروى مسلم فى صحيحه عن عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم أفرد بالحج ، وروى جابر وابن عمر أنه أفرد ، وأما أنس فقد روى عنه أنه قال : كنت واقفاً عند جران ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان لعابها يسيل على كتفى ، فسمعته يقول «لبيك بحج وعمرة معاً» ثم الشافعى رضى الله عنه رجح رواية عائشة رضى الله عنها وجابر وابن عمر على رواية أنس من وجوه : أحدها : بحال الرواة ، أما عائشة فلأنها كانت عالمة ، ومع علمها كانت أشد الناس التصاقا برسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأشد الناس وقوفا على أحواله ، وأما جابر فانه كان أقدم صحبة للرسول صلى الله عليه وسلم من أنس ، وان أنساً كان صغيرا فى ذلك الوقت قبل العلم ، وأما ابن عمر فانه كان مع فقهه أقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره ، لأن أخته حفصة كانت زوجة النبى صلى الله عليه وسلم . والثانى : أن عدم القران متأكد بالاستصحاب . والثالث : أن الافراد يقتضى تكثير العبادة ، والقران يقتضى تقليلها ، فكان إلحاق الافراد بالنبى عليه الصلاة والسلام أولى ، وإذا ثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم كان مفردا ، وجب أن يكون الافراد أفضل ، لأنه عليه الصلاة والسلام كان يختار الأفضل لنفسه ، ولأنه قال «خذوا عنى مناسككم» أى تعلموا منى

﴿الحجة الرابعة﴾ أن الافراد يقتضى تكثير العبادة ، والقران يقتضى تقليلها ، فكان الأول أولى، لأن المقصود من خلق الجن والانس هو العبادة ، وكل ماكان أفضى الى تكثير العبادة كان أفضل ، حجة أبى حنيفة رضى الله عنه من وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ التمسك بقوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله)وهذا اللفظ يحتمل أن يكون المراد منه إيجاب كل واحد منهما ، أو يكون المراد منه إيجاب الجمع بينهما على سبيل التمام ،فلو حملناه على الأول لا يفيد الثانى ، ولو حملناه على الثانى أفاد الأول ، فكان الثانى أكثر فائدة ، فوجب حمل اللفظ عليه ، لأن الأولى حمل كلام الله على ما يكون أكثر فائدة

﴿الحجة الثانية﴾ أن القران جمع بين النسكين ، فوجب أن يكون أفضل من الاتيان بنسك واحد

﴿الحجة الثالثة﴾ أن فى القران مسارعة إلى النسكين ،وفى الافراد ترك مسارعة إلى أحد النسكين فوجب أن يكون القران أفضل لقوله (وسارعوا)

﴿والجواب عن الأول﴾ أنا بينا أن هذه الآية تدل من ثلاثة أوجه دلالة ماهو أكثر فائدة على الافراد ، وأما ماذكرتموه فمجرد حسن ظن حيث قلتم : حمل اللفظ على ماهو أكثر فائدة أولى وإذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا

﴿والجواب عن الثانى والثالث﴾ أن كل مايفعله القارن يفعله المفرد أيضا ، الا أن القران كان حيلة فى إسقاط الطاعة ، فينتهى الأمر فيه أن يكون مرخصا فيه ، فأما أن يكون أفضل فلا ، وبالجملة فالشافعى رضى الله عنه لايقول : ان الحجة المفردة بلا عمرة أفضل من الحجة المقرونة ، لكنه يقول : من أتى بالحج فى وقته ثم بالعمرة فى وقتها ،فمجموع هذين الأمرين أفضل من الاتيان بالحجة المقرونة

﴿المسألة الرابعة﴾ فى تفسير الاتمام فى قوله (وأتموا الحج والعمرة لله)وفيه وجوه : أحدها: روى عن على وابن مسعود أن اتمامهما أن يحرم من دويرة أهله .وثانيها : قال أبو مسلم : المعنى أن من نوى الحج والعمرة لله وجب عليه الاتمام . قال : ويدل على صحة هذا التأويل أن هذه الآية انما نزلت بعد أن منع الكفار النبى صلى الله عليه وسلم فى السنة الماضية عن الحج والعمرة فالله تعالى أمر رسوله فى هذه الآية أن لايرجع حتى يتم هذا الفرض . ويحصل من هذا التأويل فائدة فقهية وهى أن تطوع الحج والعمرة كفرضيهما فى وجوب الاتمام .وثالثها : قال الأصم : ان الله تعالى فرض الحج والعمرة ثم أمر عباده أن يتموا الآداب المعتبرة . وذكر الشيخ الامام أبو حامد الغزالى رحمه الله فى كتاب الاحياء مايتعلق بهذا الباب ، فقال : الأمور المعتبرة قبل الخروج إلى

الاحرام ثمانية .الأول : فى المال . فينبغى أن يبدأ بالتوبة ،ورد المظالم ، وقضاء الديون ، واعداد النفقة لكل من تلزمه نفقته الى وقت الرجوع ، ويرد ما عنده من الودائع ،ويستصحب من المال الطيب الحلال ما يكفيه لذهابه وايابه من غير تقتير . بل على وجه يمكنه مع التوسع فى الزاد والرفق بالفقراء . ويتصدق بشىء قبل خروجه . ويشترى لنفسه دابة قوية على الحمل أو يكتريها . فان اكتراها فليظهر للمكارى كل ما يحصل رضاه فيه . الثانى : فى الرفيق فينبغى أن يلتمس رفيقا صالحا محبا للخير ، معينا عليه ، ان نسى ذكره . وان ذكر ساعده . وان جبن شجعه . وان عجز قواه وان ضاق صدره صبره . وأما الاخوان والرفقاء المقيمون فيودعهم . ويلتمس أدعيتهم ، فان الله تعالى جعل فى دعائهم خيراً ، والسنة فى الوداع أن يقول : أستودع الله دينك وأمانتك وخواتيم عملك . الثالثة : فى الخروج من الدار . فاذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرأ فى الأولى بعد الفاتحة «قل ياأيها الكافرون» وفى الثانية «الاخلاص» وبعد الفراغ يتضرع إلى الله بالاخلاص الرابعة : إذا حصل على باب الدار قال : بسم الله توكلت على الله لاحول ولا قوة إلا بالله ، وكلما كانت الدعوات أزيد كانت أولى . الخامسة : فى الركوب . فاذا ركب الراحلة قال : بسم الله وبالله والله أكبر . توكلت على الله . لاحول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم . ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، سبحان الله الذى سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين ، وانا إلى ربنا لمنقلبون . السادسة : فى النزول . والسنة أن يكون أكثر سيره بالليل ، ولا ينزل حتى يحمى النهار . وإذا نزل صلى ركعتين ودعا الله كثيراً . السابعة : إن قصده عدو أو سبع فى ليل أو نهار ، فليقرأ آية الكرسى ، وشهد الله ، والاخلاص . والمعوذتين . ويقول: تحصنت بالله العظيم ، واستعنت بالحى الذى لا يموت . الثامنة : مهما علا شرفا من الأرض فى الطريق ، فيستحب أن يكبر ثلاثاً . التاسعة : أن لا يكون هذا السفر مشوبا بشىء من أثر الأغراض العاجلة ، كالتجارة وغيرها . العاشرة : أن يصون الانسان لسانه عن الرفث والفسوق والجدال . ثم بعد الاتيان بهذه المقدمات ، يأتى بجميع أركان الحج على الوجه الأصح الأقرب الى موافقة الكتاب والسنة ، ويكون غرضه فى كل هذه الأمور ابتغاء مرضاة الله تعالى . فقوله (وأتموا الحج والعمرة) كلمة شاملة جامعة لهذه المعانى ، فاذا أتى العبد بالحج على هذا الوجه كان متبعاً ملة ابراهيم ، حيث قال تعالى (واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن)

﴿الوجه الرابع﴾ فى تفسير قوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) أن المراد : أفردوا كل واحد منهما بسفر ، وهذا تأويل من قال بالافراد ، وقد بيناه بالدليل ، وهذا التأويل يروى عن

على بن أبى طالب رضى الله عنه ، وقد يروى مرفوعا عن أبى هريرة ، وكان عمر يترك القران والتمتع ، ويذكر أن ذلك أتم للحج والعمرة ، وأن يعتمر فى غير شهور الحج ، فان الله تعالى يقول (الحج أشهر معلومات) وروى نافع عن ابن عمر أنه قال : فرقوا بين حجكم وعمرتكم

﴿المسألة الخامسة﴾ قرأ نافع ، وابن عامر ، وابن كثير ، وأبو عمرو ، وأبو بكر عن عاصم (الحج) بفتح الحاء فى كل القرآن وهى لغة الحجاز ، وقرأ حمزة والكسائى ، وحفص ، عن عاصم بالكسر فى آل عمران ، قال الكسائى : وهما لغتان بمعنى واحد ، كرطل ورطل ، وقيل : بالفتح المصدر ، وبالكسر الاسم

وقوله تعالى ﴿فان أحصرتم﴾ قال أحمد بن يحيى : أصل الحصر والاحصار : الحبس . ومنه يقال للذى لا يبوح بسره : حصر . لأنه حبس نفسه عن البوح ، والحصر احتباس الغائط ، والحصير الملك . لأنه كالمحبوس بين الحجاب ؛ وفى شعر لبيد :

جن لدى باب الحصير قيام

والحصير معروف ، سمى به لانضمام بعض أجزائه الى بعض تشبيها باحتباس الشىء مع غيره

إذا عرفت هذا فنقول : اتفقوا على أن لفظ الحصر مخصوص بمنع العدو إذا منعه عن مراده وضيق عليه . أما لفظ الاحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال : الأول : وهو اختيار أبى عبيدة وابن السكيت ، والزجاج ، وابن قتيبة ، وأكثر أهل اللغة ، أنه مختص بالمرض ، قال ابن السكيت : يقال أحصره المرض إذا منعه من السفر ، وقال ثعلب فى فصيح الكلام : أحصر بالمرض وحصر بالعدو

والقول الثانى : أن لفظ الاحصار يفيد الحبس والمنع ، سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض وهو قول الفراء

والقول الثالث : أنه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو ، وهو قول الشافعى رضى الله عنه وهو المروى عن ابن عباس وابن عمر ، فانهما قالا : لا حصر إلا حصر العدو ، وأكثر أهل اللغة يردون هذا القول على الشافعى رضى الله عنه ، وفائدة هذا البحث تظهر فى مسألة فقهية ، وهى أنهم اتفقوا على أن حكم الاحصار عند حبس العدو ثابت ، وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع ؟ قال أبو حنيفة رضى الله عنه : يثبت . وقال الشافعى : لا يثبت . وحجة أبى حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة ، وذلك لأن أهل اللغة رجلان : أحدهما : الذين قالوا : الاحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط . وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية نصاً صريحا فى أن احصار المرض يفيد هذا الحكم ، والثانى : الذين قالوا الاحصار اسم لمطلق الحبس سواء كان حاصلا بسبب المرض أو

بسبب العدو . وعلى هذا القول حجة أبى حنيفة تكون ظاهرة أيضاً ، لأن الله تعالى علق الحكم على مسمى الاحصار ، فوجب أن يكون الحكم ثابتا عند حصول الاحصار ، سواء حصل بالعدو أو بالمرض . وأما على القول الثالث ، وهو أن الاحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو ، فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة . وبتقدير ثبوته فنحن نقيس المرض على العدو بجامع دفع الحرج ، وهذا قياس جلى ظاهر فهذا تقرير قول أبى حنيفة رضى الله عنه وهو ظاهر قوى ، وأما تقرير مذهب الشافعى رضى الله عنه . فهو أنا ندعى أن المراد بالاحصار فى هذه الآية منع العدو فقط . والروايات المنقولة عن أهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر ، ولا شك أن قولهما أولى لتقدمهما على هؤلاء الأدنى فى معرفة اللغة . وفى معرفة تفسير القرآن ثم انا بعد ذلك نؤكد هذا القول بوجوه من الدلائل :

﴿الحجة الأولى﴾ أن الاحصار افعال من الحصر ، والافعال تارة يجىء بمعنى التعدية نحو : ذهب زيد وأذهبته أنا . ويجىء بمعنى صار ذا كذا ، نحو : أغد البعير إذا صار ذا غدة ، وأجرب الرجل إذا صار ذا ابل جربى . ويجىء بمعنى وجدته بصفة كذا ، نحو : أحمدت الرجل أى وجدته محموداً . والاحصار لا يمكن أن يكون للتعدية ، فوجب إما حمله على الصيرورة أو على الوجدان ، والمعنى : أنهم صاروا محصورين أو وجدوا محصورين . ثم ان أهل اللغة اتفقوا على أن المحصور هو الممنوع بالعدو لا بالمرض ، فوجب أن يكون معنى الاحصار هو أنهم صاروا ممنوعين بالعدو ، أو وجدوا ممنوعين بالعدو ، وذلك يؤكد مذهبنا

﴿الحجة الثانية﴾ أن الحصر عبارة عن المنع ، وإنما يقال للانسان ، انه ممنوع من فعله ، ومحبوس عن مراده ، إذا كان قادرا عن ذلك الفعل متمكنا منه ، ثم انه منعه مانع عنه ، والقدرة عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج وسلامة الأعضاء ، وذلك مفقود فى حق المريض فهو غير قادر البتة على الفعل . فيستحيل الحكم عليه بأنه ممنوع ، لأن احالة الحكم على المانع تستدعى حصول المقتضى ، أما إذا كان ممنوعا بالعدو فههنا القدرة على الفعل حاصلة ، إلا أنه تعذر الفعل لأجل مدافعة العدو . فصح ههنا أن يقال انه ممنوع من الفعل ، فثبت أن لفظة الاحصار حقيقة فى العدو ، ولا يمكن أن تكون حقيقة فى المرض

﴿الحجة الثالثة﴾ أن معنى قوله (أحصرتم) أى حبستم ومنعتم ، والحبس لابد له من حابس ، والمنع لابد له من مانع ، ويمتنع وصف المرض بكونه حابسا ومانعا . لأن الحبس والمنع فعل ، واضافة الفعل إلى المرض محال عقلا . لأن المرض عرض لا يبقى زمانين ، فكيف يكون فاعلا

وحابسا ومانعا ، أما وصف العدو بأنه حابس ومانع ، فوصف حقيقى ، وحمل الكلام على حقيقته أولى من حمله على مجازه .

(الحجة الرابعة) أن الاحصار مشتق من الحصر ، ولفظ الحصر لا إشعار فيه بالمرض ، فلفظ الاحصار وجب أن يكون خاليا عن الاشعار بالمرض قياساً على جميع الألفاظ المشتقة

(الحجة الخامسة) أنه تعالى قال بعد هذه الآية (فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه) فعطف عليه المريض ، فلو كان المحصر هو المريض أو من يكون المريض داخلا فيه ، لكان هذا عطفاً للشىء على نفسه

فان قيل : انه خص هذا المرض بالذكر لأن له حكما خاصا ، وهو حلق الرأس ، فصار تقدير الآية ان منعتم بمرض تحللتم بدم ، وان تأذى رأسكم بمرض حلقتم وكفرتم

قلنا : هذا وان كان حسنا لهذا الغرض ، إلا أنه مع ذلك يلزم عطف الشىء على نفسه ، أما إذا لم يكن المحصر مفسرا بالمريض ، لم يلزم عطف الشىء على نفسه ، فكان حمل المحصر على غير المريض يوجب خلو الكلام عن هذا الاستدلال ، فكان ذلك أولى

(الحجة السادسة) قال تعالى فى آخر الآية (فاذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج) ولفظ الأمن إنما يستعمل فى الخوف من العدو لا فى المرض ، فانه يقال فى المرض : شفى وعفى ولا يقال أمن

فان قيل : لا نسلم أن لفظ الأمن لا يستعمل إلا فى الخوف ، فانه يقال : أمن المريض من الهلاك وأيضاً خصوص آخر الآية لا يقدح فى عموم أولها

قلنا : لفظ الامن إذا كان مطلقاً غير مقيد فانه لا يفيد إلا الأمن من العدو ، وقوله خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها

قلنا : بل يوجب لأن قوله (فاذا أمنتم) ليس فيه بيان أنه حصل الأمن مماذا ، فلابد أن يكون المراد حصول الأمن من شىء تقدم ذكره ، والذى تقدم ذكره هو الاحصار ، فصار التقدير . فاذا أمنتم من ذلك الاحصار ، ولما ثبت أن لفظ الأمن لا يطلق إلا فى حق العدو ، وجب أن يكون المراد من هذا الاحصار منع العدو ، فثبت بهذه الدلائل أن الاحصار المذكور فى الآية هو منع العدو فقط ، أما قول من قال : انه منع المرض صاحبه خاصة فهو باطل بهذه الدلائل ، وفيه دليل آخر ، وهو أن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزول هذه الآية أن الكفار أحصروا النبى صلى الله عليه وسلم بالحديبية ، والناس وان اختلفوا فى أن الآية النازلة فى سبب هل تتناول غير ذلك السبب ؟ إلا أنهم اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون ذلك السبب خارجا عنه ، فلو كان

الاحصار اسما لمنع المرض . لكان سبب نزول الآية خارجا عنها ، وذلك باطل بالاجماع ، فثبت بما ذكرنا أن الاحصار فى هذه الآية عبارة عن منع العدو ، واذا ثبت هذا فنقول : لا يمكن قياس منع المرض عليه ، وبيانه من وجهين . الأول : أن كلمة «ان» شرط عند أهل اللغة ، وحكم الشرط انتفاء المشروط عند انتفائه ظاهرا ، فهذا يقتضى أن لا يثبت الحكم الا فى الاحصار الذى دلت الآية عليه ، فلو أثبتنا هذا الحكم فى غيره قياسا كان ذلك نسخا للنص بالقياس ، وهو غير جائز

﴿الوجه الثانى﴾ أن الاحرام شرع لازم لا يحتمل النسخ قصدا . ألا ترى أنه إذا جامع امرأته حتى فسد حجه لم يخرج من احرامه . وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضاء والمرض ليس كالعدو ، ولأن المريض لا يستفيد بتحلله ورجوعه أمنا من مرضه . أما المحصر بالعدو فانه خائف من القتل ان أقام ، فاذا رجع فقد تخلص من خوف القتل . فهذا ما عندى فى هذه المسألة على ما يليق بالتفسير

أما قوله تعالى ﴿فما استيسر من الهدى﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال القفال رحمه الله : فى الآية اضمار ، والتقدير : فحللتم فما استيسر . وهو كقوله (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) أى فافطر فعدة ، وفيها اضمار آخر ، وذلك لأن قوله (فما استيسر من الهدى) كلام غير تام لابد فيه من اضمار ، ثم فيه احتمالان : أحدهما : أن يقال : محل «ما» رفع . والتقدير : فواجب عليكم ما استيسر . والثانى : قال الفراء : لو نصبت على معنى : اهدوا ما تيسر كان صوابا ، وأكثر ما جاء فى القرآن من أشباهه مرفوع

﴿المسألة الثانية﴾ (استيسر) بمعنى تيسر ، ومثله : استعظم . أى تعظم ، واستكبر : أى تكبر . واستصعب : أى تصعب

﴿المسألة الثالثة﴾ (الهدى) جمع هدية . كما تقول : تمر وتمرة ، قال أحمد بن يحيى : أهل الحجاز يخففون (الهدى) وتميم تثقله . فيقولون : هدية ، وهدى ، ومطية ، ومطى . قال الشاعر :

حلفت برب مكة والمصلى وأعناق الهدى مقلدات

ومعنى (الهدى) ما يهدى إلى بيت الله عز وجل تقربا اليه ، بمنزلة الهدية يهديها الانسان إلى غيره تقربا اليه . ثم قال على وابن عباس والحسن وقتادة : الهدى أعلاه بدنة ، وأوسطه بقرة ، وأخسه شاة ، فعليه ما تيسر من هذه الأجناس

﴿المسألة الرابعة﴾ المحصر إذا كان عالما بالهدى ، هل له بدل ينتقل اليه ؟ للشافعى رضى الله عنه فيه قولان : أحدهما : لا بدل له ويكون الهدى فى ذمته أبدا ، وبه قال أبو حنيفة رضى الله عنه ،

والحجة فى أنه تعالى أوجب على المحصر الهدى على التعيين ، وما أثبت له بدلا . والثانى : أن له بدلا ينتقل إليه ، وهو قول أحمد . فاذا قلنا بالقول الأول : هل له أن يتحلل فى الحال أو يقيم على إحرامه فيه قولان : أحدهما : أنه يقيم على إحرامه حتى يجده ، وهو قول أبى حنيفة ، ويدل عليه ظاهر الآية والثانى : أن يتحلل فى الحال للمشقة ، وهو الأصح ، فاذا قلنا بالقول الثانى ففيه اختلافات كثيرة ، وأقربها أن يقال : يقوم الهدى بالدراهم ، ويشترى بها طعام ويؤدى ، وإنما قلنا ذلك لأنه أقرب إلى الهدى ،

﴿المسألة الخامسة﴾ المحصر إذا أراد التحلل وذبح ، وجب أن ينوى التحلل عند الذبح ، ولا يتحلل البتة قبل الذبح .

﴿المسألة السادسة﴾ اختلفوا فى العمرة فأكثر الفقهاء قالوا حكمها فى الاحصار كحكم الحج ، وعن ابن سيرين أنه لا إحصار فيه لأنه غير مؤقت ، وهذا باطل لأن قوله تعالى (فان أحصرتم) مذكور عقيب الحج والعمرة . فكان عائداً إليهما .

أما قوله تعالى ﴿ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية حذف لأن الرجل لا يتحلل ببلوغ الهدى محله ، بل لا يحصل التحلل إلا بالنحر ، فتقدير الآية : حتى يبلغ الهدى محله وينحر ، فاذا نحر فاحلقوا

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعى رضى الله تعالى عنه : يجوز إراقة دم الاحصار لا فى الحرم ، بل حيث حبس ، وقال أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه : لا يجوز ذلك إلا فى الحرم ، ومنشأ الخلاف البحث فى تفسير هذه الآية ، فقال الشافعى رضى الله تعالى عنه : المحل فى هذه الآية اسم للزمان الذى يحصل فيه التحلل ، وقال أبو حنيفة : انه اسم للمكان .

حجة الشافعى رضى الله تعالى عنه من وجوه : الأول : انه عليه الصلاة والسلام أحصر بالحديبية ونحر بها . والحديبية ليست من الحرم ، قال أصحاب أبى حنيفة انه إنما أحصر فى طرف الحديبية الذى هو أسفل مكة ، وهو من الحرم ، قال الواقدى : الحديبية على طرف الحرم على تسعة أميال من مكة ، أجاب القفال رحمه الله فى تفسيره عن هذا السؤال فقال الدليل على أن نحر ذلك الهدى ماوقع فى الحرم قوله تعالى (هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوفا أن يبلغ محله) فبين تعالى أن الكفار منعوا النبى صلى الله عليه وسلم عن إبلاغ الهدى محله الذى كان يريده فدل هذا على أنهم نحروا ذلك الهدى فى غير الحرم

﴿الحجة الثانية﴾ أن المحصر سواء كان فى الحل أو فى الحرم فهو مأمور بنحر الهدى ، فوجب

أن يتمكن فى الحل والحرم من نحر الهدى

﴿بيان المقام الأول﴾ أن قوله (فان أحصرتم) يتناول كل من كان محصرا سواء كان فى الحل أو فى الحرم، وقوله بعد ذلك (فما استيسر من الهدى) معناه فما استيسر من الهدى نحره واجب. أو معناه فانحروا ما استيسر من الهدى. وعلى التقديرين ثبت أن هذه الآية دالة على أن نحر الهدى واجب على المحصر، سواء كان محصرا فى الحل أو فى الحرم. واذا ثبت هذا وجب أن يكون له الذبح فى الحل والحرم لأن المكلف بالشىء أول درجاته أن يجوز له فعل المأمور به. واذا كان كذلك وجب أن يكون المحصر قادرا على اراقة الدم حيث أحصر

﴿الحجة الثالثة﴾ أن الله سبحانه انما مكن المحصر من التحلل بالذبح. ليتمكن من تخليص النفس عن خوف العدو فى الحال. فلو لم يجز النحر الا فى الحرم ومالم يحصل النحر لا يحصل التحلل بدلالة الآية. فعلى هذا التقدير وجب أن لا يحصل التحلل فى الحال. وذلك يناقض ماهو المقصود من شرع هذا الحكم. ولأن الموصل للنحر إلى الحرم ان كان هو فقد نفى الخوف. وكيف يؤمن بهذا الفعل مع قيام الخوف وان كان غيره فقد لا يجد ذلك الغير فماذا يفعل؟ حجة أبى حنيفة رضى الله عنه من وجوه: الأول: أن المحل بكسر عين الفعل عبارة عن المكان، كالمسجد والمجلس فقوله (حتى يبلغ الهدى محله) يدل على أنه غير بالغ فى الحال الى مكان الحل. وهو عندكم بالغ محله فى الحال

جوابه: المحل عبارة عن الزمان، وأن من المشهور ان محل الدين هو وقت وجوبه. الثانى: هب أن لفظ المحل يحتمل المكان والزمان. الا أن الله تعالى أزال هذا الاحتمال بقوله (ثم محلها إلى البيت العتيق) وفى قوله (هديا بالغ الكعبة) ولا شك أن المراد منه الحرم فان البيت عينه لا يراق فيه الدماء

جوابه: قال الشافعى رضى الله عنه: كل ما وجب على المحرم فى ماله من بدنة وجزاء هدى فلا يجزى إلا فى الحرم لمساكين أهله الا فى موضعين: أحدهما: من ساق هديا فعطب فى طريقه ذبحه وخلى بينه وبين المساكين. والثانى: دم المحصر بالعدو فانه ينحر حيث حبس، فالآيات التى ذكرتموها فى سائر الدماء فلم قلتم انها تتناول هذه الصورة. الثالث: قالوا: الهدى سمى هديا لأنه جار مجرى الهدية التى يبعثها العبد إلى ربه، والهدية لا تكون هدية الا إذا بعثها المهدى إلى دار المهدى اليه. وهذا المعنى لا يتصور الا بجعل موضع الهدى هو الحرم

جوابه: هذا التمسك بالاسم ثم هو محمول على الأفضل عند القدرة: الرابع: أن سائر دماء الحج

فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ «١٩٦»

كلها قربة كانت أو كفارة لاتصح إلا فى الحرم . فكذا هذا

جوابه : أن هذا الدم إنما وجب لازالة الخوف . وزوال الخوف إنما يحصل إذا قدرعليه حيث أحصر ، أما لو وجب إرساله إلى الحرم لايحصل هذا المقصود . وهـذا المعنى غير موجود فى سائر الدماء فظهر الفرق .

﴿المسألة الثالثة﴾ هذه الآية دالة على أنه لاينبغى لهم أن يحلوا فيحلقوا رؤسهم إلا بعد تقديم مااستيسر من الهدى ، كما أنه أمرهم أن لايناجوا الرسول إلا بعد تقديم الصدقة ،

قوله تعالى ﴿فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فاذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجدالحرام واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب﴾

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : نزلت هذه الآية فى كعب بن عجرة . قال كعب : مربى رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية . وكان فى شعر رأسى كثير من القمل والصئبان . وهو يتناثر على وجهى ، فقال عليه الصلاة والسلام تؤذيك هوام رأسك ؟ قلت : نعم يارسول الله . قال احلق رأسك . فأنزل الله تعالى هذه الآية ، والمقصود منها أن المحرم إذا تأذى بالمرض أو بهوام رأسه أبيح له المداواة والحلق ، بشرط الفدية والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ ففدية رفع لأنه مبتدأ خبره محذوف . والتقدير : فعليه فدية . وأيضا ففيه إضمار آخر . والتقدير : فحلق فعليه فدية

﴿المسألة الثالثة﴾ قال بعضهم . هذه الآية مختصة بالمحصر ، وذلك لأن قبل بلوغ الهدى محله ربما لحقه مرض أو أذى فى رأسه ان صبر ، فالله أذن له فى ذلك بشرط بذل الفدية ، وقال آخرون : بل الكلام مستأنف لكل محرم لحقه المرض فى بدنه فاحتاج إلى علاج ، أو لحقه أذى فى رأسه فاحتاج إلى الحلق . فبين الله تعالى أن له ذلك ، وبين مايجب عليه من الفدية

إذا عرفت هذا فنقول : المرض قد يحوج إلى اللباس ، فتكون الرخصة فى اللباس كالرخصة فى الحلق ، وقد يكون ذلك بغير المرض من شدة البرد وما شاكله ، فأبيح له بشرط الفدية ،وقد يحتاج أيضا إلى استعمال الطيب فى كثير من الامراض فيكون الحكم فيه ذاك ، وأما من يكون به أذى من رأسه فقد يكون ذلك بسبب القمل والصئبان . وقد يكون بسبب الصداع . وقد يكون عند الخوف من حدوث مرض أو ألم . وبالجملة فهذا الحكم عام فى جميع محظورات الحج .

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى أنه هل يقدم الفدية ثم يترخص ، أو يؤخر الفدية عن الترخص والذى يقتضيه الظاهر أنه يؤخر الفدية عن الترخص ، لأن الاقدام على الترخص كالعلة فى وجوب الفدية فكان مقدما عليه ، وأيضا فقد بينا أن تقدير الآية : فحلق فعليه فدية ، ولا ينتظم الكلام إلا على هذا الحد ، فاذن يجب تأخير الفدية

أما قوله تعالى ﴿من صيام أو صدقة أو نسك﴾ فالمراد أن تلك الفدية أحد هذه الأمور الثلاثة وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أصل النسك العبادة . قال ابن الاعرابى النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة . ثم قيل للمتعبد : ناسك لأنه خلص نفسه من دنس الآثام وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث ، هذا أصل معنى النسك ، ثم قيل للذبيحة : نسك لأنها من أشرف العبادات التى يتقرب بها إلى الله .

﴿المسألة الثانية﴾ اتفقوا فى النسك على أن أقله شاة . لأن النسك لايتأدى إلا بأحد الأمور الثلاثة: الجمل . والبقرة . والشاة . ولما كان أقلها الشاة . لاجرم كان أقل الواجب فى النسك هو الشاة . أما الصيام والاطعام فليس فى الآية ما يدل على كميتهما وكيفيتهما . وبماذا يحصل بيانه فيه قولان : أحدهما : أنه حصل عن كعب بن عجرة . وهو ماروى أبو داود فى سننه أنه عليه الصلاة والسلام لما مر بكعب بن عجرة ورأى كثرة الهوام فى رأسه ، قال له : احلق ثم اذبح شاة نسكا أوصم ثلاثة أيام ، أو أطعم ثلاثة آصع من تمر على ستة مساكين

﴿والقول الثانى﴾ مايروى عن ابن عباس والحسن أنهما قالا : الصيام للمتمتع عشرة أيام .

والاطعام مثل ذلك فى العدد ، وحجتهما أن الصيام والاطعام لما كانا مجملين فى هذا الموضع وجب حملهما على المفسر فيما جاء بعد ذلك ، وهو الذى يلزم المتمتع اذا لم يجد الهدى ، والقول الأول عليه أكثر الفقهاء .

﴿المسألة الثالثة﴾ الآية دلت على حكم من أقدم على شىء من محظورات الحج بعذر ، أما من حلق رأسه عامدا بغير عذر فعند الشافعى رضى الله عنه وأبى حنيفة الواجب عليه الدم ، وقال مالك رضى الله عنه : حكمه حكم من فعل ذلك بعذر . والآية حجة عليه ، لأن قوله (فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام) يدل على اشتراط هذا الحكم بهذه الاعذار ، والمشروط بالشىء عدم عند عدم الشرط ، وقوله تعالى (فاذا أمنتم) فاعلم أن تقديره : فاذا أمنتم من الاحصار . وقوله (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) فيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ معنى «التمتع» التلذذ ، يقال : تمتع بالشىء أى تلذذ به ، والمتاع كل شىء يتمتع به ، وأصله من قولهم : حبل ماتع ، أى طويل ، وكل من طالت صحبته مع الشىء فهو متمتع به ، والمتمتع بالعمرة إلى الحج هو أن يقدم مكة فيعتمر فى أشهر الحج ، ثم يقيم بمكة حلالا ينشىء منها الحج ، فيحج من عامه ذلك ، وإنما سمى متمتعا لأنه يكون مستمتعا بمحظورات الاحرام فيما بين تحلله من العمرة إلى إحرامه بالحج . والتمتع على هذا الوجه صحيح لا كراهة فيه . وههنا نوع آخر من التمتع مكروه . وهو الذى حذر عنه عمر رضى الله عنه . وقال : متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أنهى عنهما ، وأعاقب عليهما : متعة النساء ، ومتعة الحج والمراد من هذه المتعة أن يجمع بين الاحرامين ثم يفسخ الحج إلى العمرة ، ويتمتع بها إلى الحج ، وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لأصحابه فى ذلك ثم نسخ ، روى عن أبى ذر أنه قال : ماكانت متعة الحج الالى خاصة ، فكان السبب فيه أنهم كانوا لايرون العمرة فى أشهر الحج ، ويعدونها من أفجر الفجور . فلما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابطال ذلك الاعتقاد عليهم بالغ فيه بأن نقلهم فى أشهر الحج من الحج إلى العمرة ، وهذا سبب لايشاركهم فيه غيرهم . فلهذا المعنى كان فسخ الحج خاصا بهم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (فمن تمتع بالعمرة) أى فمن يتمتع بسبب العمرة فكأنه لايتمتع بالعمرة ، ولكنه يتمتع بمحظورات الاحرام بسبب اتيانه بالعمرة ، وهذا هو معنى التمتع بالعمرة إلى الحج .

أما قوله تعالى ﴿فما استيسر من الهدى﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال أصحابنا : لوجوب دم التمتع خمس شرائط : أحدها : أن يقدم العمرة على الحج . والثانى : أن يحرم بالعمرة فى أشهر الحج ، فان أحرم بها قبل أشهر الحج وأتى بشىء من الطواف ، وان كان شرطاً واحدا ، ثم أكمل باقيه فى أشهر الحج وحج فى هذه السنة ، لم يلزمه دم لأنه لم يجمع بين النسكين فى أشهر الحج ، وان أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج ، وأتى بأعمالها فى أشهر الحج ، فيه قولان : قال فى الأم وهو الأصح : لا يلزمه دم التمتع لأنه أتى بركن من أركان العمرة قبل أشهر الحج ، كما لو طاف قبله . وقال فى القديم والاملاء : يلزمه ذلك ويجعل استدامة الاحرام فى أشهر الحج كابتدائه ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : إذا أتى ببعض الطواف قبل أشهر الحج فهو متمتع إذا لم يأت بأكثره . الشرط الثالث : أن يحج فى هذه السنة . فان حج فى سنة أخرى لا يلزمه الدم ، لأنه لم يوجد مزاحمة الحج والعمرة فى عام واحد . الشرط الرابع : أن لا يكون من حاضرى المسجد الحرام لقوله تعالى (ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام) وحاضر المسجد الحرام من كان أهله على مسافة أقل من مسافة القصر ، فان كان على مسافة القصر فليس من الحاضرين ، وهذه المسافة تعتبر من مكة أو من الحرم . وفيه وجهان . الشرط الخامس : أن يحرم بالحج من جوف مكة بعد الفراغ من العمرة ، فان عاد الى الميقات فأحرم بالحج ، لا يلزمه دم التمتع لأن لزوم الدم لترك الاحرام من الميقات ولم يوجد ، فهذه هى الشروط المعتبرة فى لزوم دم التمتع

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : دم التمتع دم جبران الاساءة ، فلا يجوز له أن يأكل منه ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : انه دم نسك ويأكل منه ، حجة الشافعى من وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ أن التمتع حصل فيه خلل فوجب أن يكون الدم دم جبران ، بيان حصول الخلل فيه من وجوه ثلاثة : الأول : روى أن عثمان كان ينهى عن المتعة ، فقال له على رضى الله عنهما : عمدت إلى رخصة بسبب الحاجة والغربة ، وذلك يدل على حصول نقص فيها . الثانى : أنه تعالى سماه تمتعاً ، والتمتع عبارة عن التلذذ والانتفاع ، ومبنى العبادة على المشقة ، فيدل على أنه حصل فى كونه عبادة نوع خلل . الثالث : وهو بيان الخلل على سبيل التفصيل : أن فى التمتع صار السفر للعمرة ، وكان من حقه أن يكون للحج ، فان الحج الأكبر هو الحج ، وأيضاً حصل الترفه وقت الاحلال بينهما وذلك خلل ، وأيضاً كان من حقه جعل الميقات للحج ، فانه أعظم ، فلما جعل الميقات للعمرة كان ذلك نوع خلل ، وإذا ثبت كون الخلل فى هذا الحج وجب جعل الدم دم جبران لا دم نسك

﴿الحجة الثانية﴾ أن الدم ليس بنسك أصلى من مناسك الحج أو العمرة كما لو أفردهما ، وكما

فى حق المكى ، والجمع بين العبادتين لا يوجب الدم أيضاً بدليل أن من جمع بين الصلاة والصوم والاعتكاف لا يلزمه الدم ، فثبت بهذا أن هذا الدم ليس دم نسك ، فلابد وأن يكون دم جبران

﴿الحجة الثالثة﴾ أن الله تعالى أوجب الهدى على التمتع بلا توقيت ، وكونه غير مؤقت دليل على أنه دم جبران لأن المناسك كلها مؤقتة

﴿الحجة الرابعة﴾ أن للصوم فيه مدخلا ، ودم النسك لا يبدل بالصوم ، وإذا عرفت صحة ما ذكرنا فنقول : أن الله تعالى ألزم المكلف إتمام الحج فى قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) وقد دللنا على أن حج التمتع غير تام ، فلهذا ، قال تعالى (فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى) وذلك لأن تمتعكم يوقع نقصاً فى حجتكم فاجبروه بالهدى لتكمل به حجتكم ، فهذا معنى حسن مفهوم من سياق الآية ، وهو لا يتقرر إلا على مذهب الشافعى رضى الله عنه

﴿المسألة الثالثة﴾ الدم الواجب بالتمتع : دم شاة جذعة من الضأن ، أو ثنية من المعز ، ولو تشارك ستة فى بقرة أو بدنة جاز . ووقت وجوبه بعد ما أحرم بالحج ، لأن الفاء فى قوله (فما استيسر من الهدى) يدل على أنه وجب عقيب التمتع ، ويستحب أن يذبح يوم النحر . فلو ذبح بعد ما أحرم بالحج جاز لأن التمتع قد تحقق ، وعند أبى حنيفة رضى الله عنه لا يجوز ، وأصل هذا أن دم التمتع عندنا دم جبران كسائر دماء الجبرانات ، وعنده دم نسك كدم الأضحية فيختص بيوم النحر

أما قوله تعالى ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾ فالمعنى أن المتمتع ان وجد الهدى فلا كلام ، وان لم يجده فقد بين الله تعالى بدله من الصيام ، فهذا الهدى أفضل أم الصيام ؟ الظاهر أن يكون المبدل الذى هو الأصل أفضل ، لكنه تعالى بين فى هذا البدل أنه فى الكمال والثواب كالهدى ، وهو كقوله (تلك عشرة كاملة) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الآية نص فيما إذا لم يجد الهدى ، والفقهاء قاسوا عليه ما إذا وجد الهدى ولم يجد ثمنه ، أو كان ماله غائبا ، أو يباع بثمن غال ، فهنا أيضا يعدل إلى الصوم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (فصيام ثلاثة أيام فى الحج) أى فعليه ثلاثة أيام وقت اشتغاله بالحج ، ويتفرع عليه مسألة فقهية ، وهى أن المتمتع إذا لم يجد الهدى لا يصح صومه بعد احرام العمرة قبل احرام الحج : وقال أبو حنيفة رحمه الله : يصح . حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه : الأول : أنه صام قبل وقته فلا يجوز كمن صام رمضان قبله ، وكما إذا صام السبعة أيام قبل الرجوع . وإنما قلنا : انه صام قبل وقته ، لأن الله تعالى قال (فصيام ثلاثة أيام فى الحج) وأراد به

إحرام الحج ، لأن سائر أفعال الحج لا تصلح طرفا للصوم ، والاحرام يصلح فوجب حمله عليه . الثانى : أن ما قبل الاحرام بالحج ليس بوقت للهدى الذى هو أفضل ، فكذا لا يكون وقتا للصوم الذى هو بدله اعتبارا بسائر الأصول والابدال ، وتحقيقه أن البدل حال عدم الأصل يقوم مقامه ، فيصير فى الحكم كأنه الأصل ، فلا يجوز أن يحصل فى وقت لو وجد الأصل لم يجز

إذا عرفت هذا فنقول : اتفقوا على أنه يجوز بعد الشروع فى الحج الى يوم النحر ، والأصح أنه لا يجوز يوم النحر ولا أيام التشريق . لقوله عليه الصلاة والسلام «لا تصوموا فى هذه الأيام» والمستحب أن يصوم فى أيام الحج حيث يكون يوم عرفة مفطراً

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى المراد من الرجوع فى قوله (إذا رجعتم) فقال الشافعى رضى الله عنه فى الجديد : هو الرجوع إلى الأهل والوطن ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : المراد من الرجوع الفراغ من أعمال الحج ، والأخذ فى الرجوع ، ويتفرع عليه أنه إذا صام الأيام السبعة بعد الرجوع عن الحج ، وقبل الوصول إلى بيته ، لا يجزيه عند الشافعى رضى الله عنه ، ويجزيه عند أبى حنيفة رحمه الله ، حجة الشافعى وجوه : الأول : قوله (إذا رجعتم) معناه إلى الوطن ، فان الله تعالى جعل الرجوع إلى الوطن شرطا ، وما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط ، والرجوع إلى الوطن لا يحصل إلا عند الانتهاء إلى الوطن ، فقبله لم يوجد الشرط فوجب أن لا يوجد المشروط ، ويتأكد ما قلنا بأنه لو مات قبل الوصول إلى الوطن لم يكن عليه شىء . الثانى : ما روى عن ابن عباس قال : لما قدمنا مكة قال النبى صلى الله عليه وسلم «اجعلوا اهلالكم بالحج عمرة إلا من قلد الهدى» فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة ، وأتينا النساء ، ولبسنا الثياب ، ثم أمرنا عشية التروية أن نهل بالحج ، فلما فرغنا قال «عليكم الهدى فان لم تجدوا فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم إلى أمصاركم» الثالث : أن الله تعالى أسقط الصوم عن المسافر فى رمضان ، فصوم التمتع أخف شأنا منه

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ ابن أبى عبلة (سبعة) بالنصب عطفا على محل ثلاثة أيام ، كأنه قيل : فصيام ثلاثة أيام ، كقوله (أو طعام فى يوم ذى مسغبة يتيما)

أما قوله تعالى ﴿تلك عشرة كاملة﴾ فقد طعن الملحدون لعنهم الله فيه من وجهين : أحدهما : أن من المعلوم بالضرورة أن الثلاثة والسبعة عشرة فذكره يكون إيضاحا للواضح . والثانى : أن قوله (كاملة) يوهم وجود عشرة غير كاملة فى كونها عشرة . وذلك محال ، والعلماء ذكروا أنواعا من الفوائد فى هذا الكلام : الأول : أن الواو فى قوله (وسبعة إذا رجعتم) ليس نصا

قاطعا فى الجمع بل قد تكون بمعنى «أو» كما فى قوله (مثنى وثلاث ورباع) وكما فى قولهم :جالس الحسن وابن سيرين أى جالس هذا أو هذا ، فالله تعالى ذكر قوله (عشرة كاملة) ازالة لهذا الوهم . النوع الثانى أن المعتاد أن يكون البدل أضعف حالا من المبدل . كما فى التيمم مع الماء فالله تعالى بين أن هذا البدل ليس كذلك ، بل هو كامل فى كونه قائما مقام المبدل ليكون الفاقد للهدى ، المتحمل لكلفة الصوم ، ساكن النفس الى ما حصل له من الأجر الكامل من عند الله ، وذكر العشرة انما هو لصحة التوصل به إلى قوله (كاملة) كانه لو قال : تلك كاملة . جوز أن يراد به الثلاثة المفردة عن السبعة ، أو السبعة المفردة عن الثلاثة ، فلا بد فى هذا من ذكر العشرة ، ثم اعلم أن قوله (كاملة) يحتمل بيان الكمال من ثلاثة أوجه : أحدها : أنها كاملة فى البدل عن الهدى ، قائمة مقامه . وثانيها : أنها كاملة فى أن ثواب صاحبه كامل مثل ثواب من يأتى بالهدى من القادرين عليه . وثالثها : أنها كاملة فى أن حج المتمتع اذا أتى بهذا الصيام يكون كاملا ، مثل حج من لم يأت بهذا التمتع

﴿النوع الثالث﴾ أن الله تعالى إذا قال : أوجبت عليكم الصيام عشرة أيام ، لم يبعد أن يكون هناك دليل يقتضى خروج بعض هذه الأيام عن هذا اللفظ ، فان تخصيص العام كثير فى الشرع والعرف، فلو قال : ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم ، بقى احتمال أن يكون مخصوصا بحسب بعض الدلائل المخصصة ، فاذا قال بعده : تلك عشرة كاملة ، فهذا يكون تنصيصا على أن هذا المخصص لم يوجد البتة ، فتكون دلالته أقوى ، واحتماله للتخصيص والنسخ أبعد

﴿النوع الرابع﴾ أن مراتب الأعداد أربعة : آحاد ، وعشرات ، ومئين ، وألوف ، وما وراء ذلك فاما أن يكون مركبا أو مكسورا ، وكون العشرة عددا موصوفا بالكمال بهذا التفسير أمر يحتاج إلى التعريف ، فصار تقدير الكلام : انما أوجبت هذا العدد لكونه عددا موصوفا بصفة الكمال خاليا عن الكسر والتركيب

﴿النوع الخامس﴾ أن التوكيد طريقة مشهورة فى كلام العرب ، كقوله (ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور) وقال (ولا طائر يطير بجناحيه) والفائدة فيه أن الكلام الذى يعبر عنه بالعبارات الكثيرة ، ويعرف بالصفات الكثيرة ، أبعد عن السهو والنسيان من الكلام الذى يعبر عنه بالعبارة الواحدة ، فالتعبير بالعبارات الكثيرة يدل على كونه فى نفسه مشتملا على مصالح كثيرة ، ولا يجوز الاخلال بها ، أما ما عبر عنه بعبارة واحدة ، فانه لا يعلم منه كونه مصلحة مهمة لا يجوز الاخلال بها ، واذا كان التوكيد مشتملا على هذه الحكمة كان ذكره فى هذا الموضع دلالة على أن رعاية العدد فى هذا الصوم من المهمات التى لا يجوز إهمالها البتة .

﴿النوع السادس﴾ فى بيان فائدة هذا الكلام أن هذا الخطاب مع العرب ، ولم يكونوا أهل حساب ، فبين الله تعالى ذلك بيانا قاطعا للشك والريب ، وهذا كما روى أنه قال فى الشهر : هكذا وهكذا وأشار بيديه ثلاثا ، وأشار مرة أخرى وأمسك ابهامه فى الثالثة منها بالاشاره الأولى على ثلاثين ، وبالثانية على تسعة وعشرين

﴿النوع السابع﴾ أن هذا الكلام يزيل الابهام المتولد من تصحيف الخط ، وذلك لأن سبعة وتسعة متشابهتان فى الخط ، فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشتباه

﴿النوع الثامن﴾ أن قوله (فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم) يحتمل أن يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع أن يكمل سبعة أيام ، على معنى أنه يحسب من هذه السبعة تلك الثلاثة المتقدمة ، حتى يكون الباقى عليه بعد الرجوع من الحج أربعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة ، ويحتمل أن يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة . فهذا الكلام محتمل لهذين الوجهين ، فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشكال ، وبين أن الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة

﴿النوع التاسع﴾ أن اللفظ وإن كان خبراً لكن المعنى أمر ، والتقدير : فلتكن تلك الصيامات صيامات كاملة ، لأن الحج المأمور به حج تام على ما قال (وأتموا الحج والعمرة لله) وهذه الصيامات جبرانات للخلل الواقع فى ذلك الحج ، فلتكن هذه الصيامات صيامات كاملة حتى يكون جابراً للخلل الواقع فى ذلك الحج ، الذى يجب أن يكون تاما كاملا ، والمراد بكون هذه الصيامات كاملة ماذكرنا فى بيان كون الحج تاما ، وإنما عدل عن لفظ الأمر إلى لفظ الخبر لأن التكليف بالشىء إذا كان متأكدا جدا فالظاهر دخول المكلف به فى الوجود ، فلهذا السبب جاز أن يجعل الاخبار عن الشىء بالوقوع كناية عن تأكد الأمر به ، ومبالغة الشرع فى إيجابه

﴿النوع العاشر﴾ أنه سبحانه لما أمر بصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج ، فليس فى هذا القدر بيان أنه طاعة عظيمة كاملة عند الله سبحانه وتعالى ، فلما قال بعده (تلك عشرة كاملة) دل ذلك على أن هذه الطاعة فى غاية الكمال ، وذلك لأن الصوم مضاف إلى الله تعالى بلام الاختصاص على ما قال تعالى «الصوم لى» والحج أيضا مضاف إلى الله تعالى بلام الاختصاص ، على ما قال (وأتموا الحج والعمرة لله) وكما دل النص على مزيد اختصاص لهاتين العبادتين بالله سبحانه وتعالى ، فالعقل دل أيضا على ذلك . أما فى حق الصوم فلأنه عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها ، وهو مع ذلك شاق على النفس جدا ، فلا جرم لايؤتى

به الا لمحض مرضاة الله تعالى ، والحج أيضا عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها ، وهو مع ذلك شاق جدا لأنه يوجب مفارقة الأهل والوطن ، ويوجب التباعد عن أكثر اللذات ، فلا جرم لا يؤتى به الا لمحض مرضاته ، ثم ان هذه الأيام العشرة بعضه واقع فى زمان الحج فيكون جمعا بين شيئين شاقين جدا ، وبعضه واقع بعد الفراغ من الحج وهو انتقال من شاق الى شاق ، ومعلوم أن ذلك سبب لكثرة الثواب وعلو الدرجة ، فلا جرم أوجب الله تعالى صيام هذه الأيام العشرة ، وشهد سبحانه على أنه عبادة فى غاية الكمال والعلو ، فقال (تلك عشرة كاملة) فان التنكير فى هذا الموضع يدل على تعظيم الحال ، فكأنه قال : عشرة وأية عشرة ، عشرة كاملة. فقد ظهر بهذه الوجوه العشرة اشتمال هذه الكلمة على هذه الفوائد النفيسة ، وسقط بهذا البيان طعن الملحدين فى هذه الآية والحمد لله رب العالمين

أما قوله تعالى ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ذلك) اشارة إلى ما تقدم ، وأقرب الأمور المذكورة ذكر ما يلزم المتمتع من الهدى وبدله ، وأبعد منهم ذكر تمتعهم ، فلهذا السبب اختلفوا ، فقال الشافعى رضى الله عنه . انه راجع إلى الأقرب ، وهو لزوم الهدى وبدله على المتمتع . أى انما يكون إذا لم يكن المتمتع من حاضرى المسجد الحرام ، فاما إذا كان من أهل الحرم فانه لا يلزمه الهدى ولا بدله ، وذلك لأن عند الشافعى رضى الله عنه هذا الهدى انما لزم الآفاقى لأنه كان من الواجب عليه أن يحرم عن الحج من الميقات : فلما أحرم من الميقات عن العمرة ، ثم أحرم عن الحج لا من الميقات، فقد حصل هناك الخلل ، فجعل مجبورا بهذا الدم . والمكى لا يجب عليه أن يحرم من الميقات . فاقدامه على التمتع لا يوقع خللا فى حجه . فلا جرم لا يجب عليه الهدى ولا بدله ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : ان قوله (ذلك) اشارة الى الأبعد . وهو ذكر التمتع ، وعنده لا متعة ولا قران لحاضرى المسجد الحرام . ومن تمتع أو قرن كان عليه دم هو دم جناية لا يأكل منه ، حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ قوله تعالى (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) عام يدخل فيه الحرمى

﴿الحجة الثانية﴾ قوله (ذلك) كناية فوجب عودها إلى المذكور الأقرب ، وهو وجوب الهدى ، وإذا خص إيجاب الهدى بالمتمتع الذى يكون آفاقيا ، لزم القطع بأن غير الآفاقى قد يكون أيضاً متمتعاً

﴿الحجة الثالثة﴾ أن الله تعالى شرع القران والمتعة إبانة لنسخ ما كان عليه أهل الجاهلية فى تحريمهم

العمرة فى أشهر الحج ، والنسخ يثبت فى حق الناس كافة

(الحجة الرابعة) أن من كان من أهل الافراد كان من أهل المتعة قياساً على المدنى ، إلا أن المتمتع المكى لادم عليه لما ذكرناه ،حجة أبى حنيفةرحمه الله تعالى أنقوله (ذلك) كناية فوجب عودها إلى كل ماتقدم ، لأنه ليس البعض أولى من البعض

وجوابه : لم لايجوز أن يقال عوده إلى الأقرب أولى لأن القرب سبب للرجحان . أليس أن مذهبه أن الاستثناء المذكور عقيب الجمل مختص بالجملة الاخيرة ، وانما تميزت تلك الجملة عن سائر الجمل بسبب القرب فكذا ههنا

(المسألة الثانية) اختلفوا فى المراد بحاضرى المسجد الحرام . فقال مالك : هم أهل مكة وأهل ذى طوى . قال : فلو أن أهل منى أحرموا بالعمرة من حيث يجوز لهم ، ثم أقاموا بمكة حتى حجوا كانوا متمتعين ، وسئل مالك رحمه الله عن أهل الحرم أيجب عليهم مايجب على المتمتع ، قال : نعم وليس هم مثل أهل مكة فقيل له : فأهل منى . فقال : لا أرى ذلك إلا لأهل مكة خاصة ، وقال طاوس : حاضروا المسجد الحرام هم أهل الحرم ، وقال الشافعى رضى الله عنه : هم الذين يكونون على أقل من مسافة القصر من مكة ، فان كانوا على مسافة القصر فليسوا من الحاضرين ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : حاضروا المسجد الحرام أهل المواقيت ، وهى ذو الحليفة ، والجحفة ، وقرن ، ويلملم ، وذات عرق ، فكل من كان من أهل موضع من هذه المواضع ، أو من أهل ماوراءها إلى مكة فهو من حاضرى المسجد الحرام ، هذا هو تفصيل مذاهب الناس . ولفظ الآية موافق لمذهب مالك رحمه الله ، لأن أهل مكة هم الذين يشاهدون المسجد الحرام ويحضرونه . فلفظ الآية لايدل إلا عليهم ، إلا أن الشافعى قال : كثيراً ما ذكر الله المسجد الحرام ، والمراد منه الحرم . قال تعالى (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام) ورسول الله صلى الله عليه وسلم انما أسرى به من الحرم لا من المسجد الحرام ، وقال (ثم محلها إلى البيت العتيق) والمراد الحرم . لأن الدماء لاتراق فى البيت والمسجد . إذا ثبت هذا فنقول : المراد من المسجد الحرام ههنا ما ذكرناه ويدل عليه وجهان : الأول : الحاضر ضد المسافر ، وكل من لم يكن مسافرا كان حاضرا ، ولما كان حكم السفر إنما ثبت فى مسافة القصر ، فكل من كان دون مسافة القصر لم يكن مسافرا وكان حاضرا . الثانى : أن العرب تسمى أهل القرى : حاضرة وحاضرين ، وأهل البر : بادية وبادين ، ومشهور كلام الناس : أهل البدو والحضر ، يراد بهما : أهل الوبر والمدر

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَاأُولِي الْأَلْبَابِ «١٩٧»

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الفراء: اللام في قوله «لمن» بمعنى على، أى ذلك الفرض الذى هو الدم أو الصوم لازم على من لم يكن من أهل مكة، كقوله عليه الصلاة والسلام «واشترطى لهم الولاء» أى عليهم

﴿المسألة الرابعة﴾ الله تعالى ذكر حضور الأهل، والمراد حضور المحرم لاحضور الأهل، لأن الغالب على الرجل أنه يسكن حيث أهله ساكنون

﴿المسألة الخامسة﴾ المسجد الحرام إنما وصف بهذا الوصف لأن أصل الحرام والمحروم الممنوع عن المكاسب والشىء المنهى عنه حرام لأنه منع من اتيانه، والمسجد الحرام الممنوع من أن يفعل فيه مامنع عن فعله، قال الفراء: ويقال حرام وحرم، مثل زمان وزمن

أما قوله تعالى ﴿واتقوا الله﴾ قال ابن عباس: يريد فيما فرض عليكم، واعلموا أن الله شديد العقاب لمن تهاون بحدوده. قال أبو مسلم: العقاب والمعاقبة سيان. وهو مجازاة المسىء على اساءته وهو مشتق من العاقبة: كأنه يراد عاقبة فعل المسىء. كقول القائل: لتذوقن عاقبة فعلك

قوله تعالى ﴿الحج أشهر معلومات، فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقون ياأولى الألباب﴾ فيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ من المعلوم بالضرورة أن الحج ليس نفس الأشهر. فلا بد ههنا من تأويل، وفيه وجوه: أحدها: التقدير: أشهر الحج أشهر معلومات، فحذف المضاف وهو كقولهم: البرد شهران. أى وقت البرد شهران. والثانى: التقدير الحج حج أشهر معلومات. أى لاحج إلا فى هذه الأشهر، ولا يجوز فى غيرها كما كان أهل الجاهلية يستجيزونها فى غيرها من الأشهر، فحذف المصدر المضاف إلى الأشهر: والثالث: يمكن تصحيح الآية من غير اضمار، وهو

أنه جعل الأشهر نفس الحج لما كان الحج فيها كقولهم : ليل قائم ، ونهار صائم

﴿المسألة الثانية﴾ أجمع المفسرون على أن شوالا وذا القعدة من أشهر الحج ، واختلفوا فى ذى الحجة . فقال عروة بن الزبير : انها بكليتها من أشهر الحج . وهو قول مالك رحمه الله تعالى ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : العشر الأول من ذى الحجة من أشهر الحج ، وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعى والشعبى ومجاهد والحسن ، وقال الشافعى رضى الله عنه : التسعة الأولى من ذى الحجة مع ليلة النحر من أشهر الحج . حجة مالك رضى الله عنه من وجوه : الاول : أن الله تعالى ذكر الأشهر بلفظ الجمع وأقله ثلاثة

﴿الحجة الثانية﴾ أن أيام النحر يفعل فيها بعض مايتصل بالحج ، وهو رمى الجمار والمرأة إذا حاضت فقد تؤخر الطواف الذى لابد منه إلى انقضاء أيام بعد العشر ، ومذهب عروة جواز تأخير طواف الزيارة إلى آخر الشهر

والجواب عن الأول من وجهين : أحدهما : أن لفظ الجمع يشترك فيه ماوراء الواحد ، بدليل قوله (فقد صغت قلوبكما) والثانى : أنه نزل بعض الشهر منزلة كله ، كما يقال : رأيتك سنة كذا انما رآه فى ساعة منها

والجواب عن الثانى : أن رمى الجمار يفعله الانسان وقد حل بالحلق والطواف والنحر من احرامه ، فكأنه ليس من أعمال الحج . والحائض إذا طافت بعده فكأنه فى حكم القضاء لا فى حكم الأداء ، وأما الذين قالوا ان عشرة أيام من أول ذى الحجة هى من أشهر الحج ، فقد تمسكوا فيه بوجهين : الأول : أن من المفسرين من زعم أن يوم الحج الأكبر يوم النحر . والثانى : أن يوم النحر وقت لركن من أركان الحج ، وهو طواف الزيارة ، وأما الشافعى رضى الله عنه فانه احتج على قوله بأن الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر ، والعبادة لاتكون فائتة مع بقاء وقتها . فهذا تقرير هـــذه المذاهب

بقى ههنا إشكالان : الأول : أنه تعالى قال من قبل (يسألونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج) فجعل كل الأهلة مواقيت للحج

والاشكال الثانى : أنه اشتهر عن أكابر الصحابة أنهم قالوا : من اتمام الحج أن يحرم المرء من دويرة أهله . ومن بعد داره البعد الشديد لايجوز أن يحرم من دويرة أهله بالحج إلا قبل أشهر الحج ، وهذا يدل على أن أشهر الحج غير مقيدة بزمان مخصوص

والجواب عن الأول : أن تلك الآية عامة . وهذه الآية وهى قوله (الحج أشهر معلومات)

خاصة، والخاص مقدم على العام

وعن الثانى: أن النص لايعارضه الأثر المروى عن الصحابة

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (معلومات) فيه وجوه: أحدها: أن الحج انما يكون فى السنة مرة واحدة فى أشهر معلومات من شهورها. ليس كالعمرة التى يؤتى بها فى السنة مراراً، وأحالهم فى معرفة تلك الأشهر على ماكانوا علموه قبل نزول هذا الشرع وعلى هذا القول فالشرع لم يأت على خلاف ماعرفوا وإنما جاء مقررا له: الثانى: أن المراد بها معلومات ببيان الرسول عليه الصلاة والسلام. الثالث: المراد بها أنها مؤقتة فى أوقات معينة لايجوز تقديمها ولا تأخيرها، لا كما يفعله الذين نزل فيهم (إنما النسىء زيادة فى الكفر)

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الشافعى رضى الله عنه: لايجوز لأحد أن يهل بالحج قبل أشهر الحج، وبه قال أحمد وإسحاق. وقال مالك والثورى وأبو حنيفة رضى الله عنهم: يجوز فى جميع السنة حجة الشافعى رضى الله عنه (قوله الحج أشهر معلومات) وأشهر جمع تقليل على سبيل التنكير، فلا يتناول الكل. وإنما أكثره إلى عشرة وأدناه ثلاثة وعند التنكير ينصرف الى الأدنى، فثبت أن المراد أن أشهر الحج ثلاثة. والمفسرون اتفقوا على أن تلك الثلاثة: شوال. وذو القعدة. وبعض من ذى الحجة وإذا ثبت هذا فنقول: وجب أن لايجوز الاحرام بالحج قبل الوقت، ويدل عليه ثلاثة أوجه: الأول: أن الاحرام بالعبادة قبل وقت الأداء لايصح قياسا على الصلاة. الثانى: أن الخطبة فى صلاة الجمعة لاتجوز قبل الوقت. لأنها أقيمت مقام ركعتين من الظهر. حكما فلأن لايصح الاحرام وهو شروع فى العبادة أولى. الثالث: أن الاحرام لايبقى صحيحا لأداء الحج اذا ذهب وقت الحج قبل الأداء فلأن لاينعقد صحيحا لاداء الحج قبل الوقت أولى. لأن البقاء أسهل من الابتداء. حجة أبى حنيفة رضى الله عنه وجهان: الأول: قوله تعالى (ويسئلونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج) فجعل الأهلة كلها مواقيت للحج. وهى ليست بمواقيت للحج. فثبت اذن أنها مواقيت لصحة الاحرام. ويجوز أن يسمى الاحرام حجا مجازا. كما سمى الوقت حجا فى قوله (الحج أشهر معلومات) بل هذا أولى لأن الاحرام الى الحج أقرب من الوقت

﴿والحجة الثانية﴾ أن الاحرام التزام للحج، فجاز تقديمه على الوقت كالنذر

﴿والجواب عن الأول﴾ أن الآية التى ذكرناها أخص من الآية التى تمسكتم بها

﴿والجواب عن الثانى﴾ أن الفرق بين النذر وبين الاحرام أن الوقت معتبر للاداء والاتصال للنذر بالاداء بدليل أن الأداء لايتصور الا بعقد مبتدا وأما الاحرام فانه مع كونه التزاما فهو أيضا شروع فى الأداء وعقد عليه، فلا جرم افتقر الى الوقت

وقوله تعالى ﴿فمن فرض فيهن الحج﴾ فيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ معنى «فرض» فى اللغة ألزم وأوجب . يقال: فرضت عليك كذا أى أوجبته وأصل معنى الفرض فى اللغة الحز والقطع ، قال ابن الاعرابى : الفرض الحز فى القدح وفى الوتد وفى غيره ، وفرضة القوس ، الحز الذى يقع فيه الوتر ، وفرضة الوتد الحز الذى فيه . ومنه فرض الصلاة وغيرها ، لأنها لازمة للعبد ، كلزوم الحز للقدح ، ففرض ههنا بمعنى أوجب ، وقد جاء فى القرآن : فرض بمعنى أبان ، وهو قوله (سورة أنزلناها وفرضناها) بالتخفيف ، وقوله (قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم) وهذا أيضا راجع الى معنى القطع . لأن من قطع شيئاً فقد أبانه من غيره والله تعالى إذا فرض شيئاً أبانه عن غيره ، ففرض بمعنى أوجب ، وفرض بمعنى أبان ، كلاهما يرجع الى أصل واحد

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن فى هذه الآية حذفا . والتقدير : فمن ألزم نفسه فيهن الحج ، والمراد بهذا الفرض ما به يصير المحرم محرماً إذ لاخلاف أنه لا يصير حاجا إلا بفعل يفعله . فيخرج عن أن يكون حلالا . ويحرم عليه الصيد واللبس والطيب والنساء والتغطية للرأس ، الى غير ذلك ولأجل تحريم هذه الأمور عليه سمى محرما . لأنه فعل ما حرم به هذه الأشياء على نفسه ، ولهذا السبب أيضا سميت البقعة حرما لأنه يحرم ما يكون فيها مما لولاه كان لا يحرم فقوله تعالى (فمن فرض فيهن الحج) يدل على أنه لا بد للمحرم من فعل يفعله لأجله يصير حاجا ومحرما ، ثم اختلف الفقهاء فى أن ذلك الفعل ما هو ؟ قال الشافعى رضى الله عنه : أنه ينعقد الاحرام بمجرد النية من غير حاجة إلى التلبية . وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : لا يصح الشروع فى الاحرام بمجرد النية ، حتى ينضم اليها التلبية أو سوق الهدى . قال القفال رحمه الله فى تفسيره : يروى عن جماعة أن من أشعر هديه أو قلده فقد أحرم . وروى نافع عن ابن عمر أنه قال : إذا قلد أو أشعر فقد أحرم ، وعن ابن عباس : إذا قلد الهدى وصاحبه يريد العمرة والحج فقد أحرم . حجة الشافعى رضى الله عنه وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ قوله تعالى ﴿فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج﴾ وفرض الحج لا يمكن أن يكون عبارة عن التلبية أو سوق الهدى . فانه لا اشعار البتة فى التلبية بكونه محرما . لا بحقيقة ولا بمجاز . فلم يبق إلا أن يكون فرض الحج عبارة عن النية . وفرض الحج موجب لانعقاد الحج ، بدليل قوله تعالى (فلا رفث) فوجب أن تكون النية كافية فى انعقاد الحج

﴿الحجة الثانية﴾ ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام «وإنما لكل امرىء مانوى»

﴿الحجة الثالثة﴾ القياس وهو أن ابتداء الحج كف عن المحظورات ، فيصح الشروع فيه بالنية ،كالصوم ، حجة أبى حنيفة رضى الله عنه وجهان : الأول : ماروى أبو منصور الماتريدى فى تفسيره عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : لايحرم إلا أهل أولبى . الثانى . أن الحج عبادة لها تحليل وتحريم ، فلا يشرع فيه إلا بنفس النية كالصلاة

وأما قوله تعالى ﴿فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (فلا رفث ولا فسوق) بالرفع والتنوين (ولا جدال) بالنصب ، والباقون قرؤا الكل بالنصب

واعلم أن الكلام فى الفرق بين القراءتين فى المعنى يجب أن يكون مسبوقا بمقدمتين : الأولى : أن كل شىء له اسم،فجوهر الاسم دليل على جوهر المسمى . وحركات الاسم وسائر أحواله دليل على أحوال المسمى ، فقولك : رجل يفيد الماهية المخصوصة . وحركات هذه اللفظة . أعنى كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة . دال على أحوال تلك الماهية وهى المفعولية والفاعلية والمضافية ، وهذا هو الترتيب العقلى حتى يكون الأصل بازاء الأصل . والصفة بازاء الصفة ، فعلى هذا الأسماء الدالة على الماهيات ينبغى أن يتلفظ بها ساكنة الأواخر . فيقال : رجل جدار حجر . وذلك لأن تلك الحركات لما وضعت لتعريف أحوال مختلفة فى ذات المسمى فحيث أريد تعريف المسمى من غير التفات إلى تعريف شىء من أحواله وجب جعل اللفظ خاليا عن الحركات . فان أريد فى بعض الأوقات تحريكه وجب أن يقال بالنصب ، لأنه أخف الحركات وأقربها إلى السكون

﴿المقدمة الثانية﴾ إذا قلت:لارجل بالنصب . فقد نفيت الماهية . وانتفاء الماهية يوجب انتفاء جميع أفرادها قطعاً . أما إذا قلت : لارجل بالرفع والتنوين . فقد نفيت رجلا منكرا مبهما . وهذا بوصفه لايوجب انتفاء جميع أفراد هذه الماهية إلا بدليل منفصل . فثبت أن قولك : لارجل بالنصب أدل على عموم النفى من قولك : لارجل بالرفع والتنوين

. إذا عرفت هاتين المقدمتين فلنرجع إلى الفرق بين القراءتين . فنقول : أما الذين قرؤا (الثلاثة) بالنصب فلا اشكال . وأما الذين قرؤا الأولين بالرفع مع التنوين . والثالث بالنصب فذلك يدل على أن الاهتمام بنفى الجدال أشد من الاهتمام بنفى الرفث والفسوق . وذلك لأن الرفث عبارة عن قضاء الشهوة . والجدال مشتمل على ذلك . لأن المجادل يشتهى تمشية قوله . والفسوق عبارة عن مخالفة أمر الله . والمجادل لاينقاد للحق . وكثيرا مايقدم على الايذاء والايحاش المؤدى الى العداوة

والبغضاء. فلما كان الجدال مشتملا على جميع أنواع القبح، لاجرم خصه الله تعالى فى هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة فى النفى. أما المفسرون فانهم قالوا: من قرأ الأولين بالرفع. والثالث بالنصب فقد حمل الأولين على معنى النهى، كأنه قيل: فلا يكون رفث ولا فسوق. وحمل الثالث على الاخبار بانتفاء الجدال. هذا ماقالوه الا أنه ليس بيان أنه لم خص الأولان بالنهى وخص الثالث بالنفى

(المسألة الثانية) أما الرفث فقد فسرناه فى قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) والمراد: الجماع. وقال الحسن: المراد منه كل مايتعلق بالجماع. فالرفث باللسان ذكر المجامعة، وما يتعلق بها والرفث باليد اللمس والغمز. والرفث بالفرج الجماع. وهؤلاء قالوا: التلفظ به فى غيبة النساء لايكون رفثا، واحتجوا بأن ابن عباس كان يحدو بعيره وهو محرم ويقول

وهن يمشين بنا هميسا ان تصدق الطير ننك لميسا

فقال له أبو العالية أترفث وأنت محرم؟ قال: انما الرفث ماقيل عند النساء. وقال آخرون الرفث هو قول الخنا والفحش. واحتج هؤلاء بالخبر واللغة أما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام «اذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يجهل فان امرؤ شاتمه فليقل إنى صائم» ومعلوم أن الرفث ههنا لايحتمل الا قول الخنا والفحش. وأما اللغة فهو أنه روى عن أبى عبيد أنه قال: الرفث الافحاش فى المنطق. يقال أرفث الرجل ارفاثا. وقال أبو عبيدة: الرفث اللغو من الكلام. أما الفسوق فاعلم أن الفسق والفسوق واحد. وهما مصدران لفسق يفسق. وقد ذكرنا فيما قبل أن الفسوق هو الخروج عن الطاعة. واختلف المفسرون فكثير من المحققين حملوه على كل المعاصى قالوا: لأن اللفظ صالح للكل ومتناول له. والنهى عن الشىء يوجب الانتهاء عن جميع أنواعه فحمل اللفظ على بعض أنواع الفسوق تحكم من غير دليل. وهذا متأكد بقوله تعالى (ففسق عن أمر ربه) وبقوله (وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان) وذهب بعضهم الى أن المراد منه بعض الأنواع ثم ذكروا وجوها: الأول: المراد منه السباب واحتجوا عليه بالقرآن والخبر. أما القرآن فقوله تعالى (ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان) وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر» والثانى: المراد منه الايذاء والافحاش. قال تعالى (لايضار كاتب ولا شهيد، وإن تفعلوا فانه فسوق بكم) والثالث: قال ابن زيد: هو الذبح للاصنام. فانهم كانوا فى حجهم يذبحون لأجل الحج. ولأجل الأصنام. وقال تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق) وقوله (أو فسقا أهل لغير الله به) والرابع: قال ابن عمر: انه العاصى فى قتل الصيد وغيره

مما يمنع الاحرام منه . والخامس : أن الرفث هو الجماع ومقدماته مع الحليلة ، والفسوق هو الجماع ومقدماته على سبيل الزنا . والسادس : قال محمد بن جرير الطبرى : الفسوق . هو العزم على الحج إذا لم يعزم على ترك محظوراته . وأما الجدال فهو فعال من المجادلة ، وأصله من الجدل الذى من القتل ، يقال : زمام مجدول وجديل ، أى مفتول ، والجديل اسم الزمام لأنه لايكون إلامفتولا ، وسميت المخاصمة مجادلة لأن كل واحد من الخصمين يروم أن يفتل صاحبه عن رأيه ، وذكر المفسرون وجوها فى هذا الجدال . فالأول : قال الحسن : هو الجدال الذى يخاف منه الخروج إلى السباب ، والتكذيب والتجهيل . الثانى : قال محمد بن كعب القرظى : ان قريشا كانوا إذا اجتمعوا بمنى ، قال بعضهم : حجنا أتم . وقال آخرون : بل حجنا أتم . فنهاهم الله تعالى عن ذلك . والثالث : قال مالك فى الموطأ الجدال فى الحج أن قريشاً كانوا يقفون عند المشعر الحرام فى المزدلفة بقزح ، وكان غيرهم يقفون بعرفات . وكانوا يتجادلون يقول هؤلاء : نحن أصوب . ويقول هؤلاء : نحن أصوب . قال الله تعالى (لكل أمة جعلنا منسكاهم ناسكوه فلا ينازعنك فى الأمر . وادع إلى ربك انك لعلى هدى مستقيم . وان جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون) قال مالك هذا هو الجدال فيما يروى والله أعلم . الرابع : قال القاسم بن محمد : الجدال فى الحج أن يقول بعضهم : الحج اليوم ، وآخرون يقولون : بل غداً . وذلك أنهم أمروا أن يجعلوا حساب الشهور على رؤية الأهلة ، وآخرون كانوا يجعلونه على العدد ، فبهذا السبب كانوا يختلفون فبعضهم يقول : هذا اليوم يوم العيد . وبعضهم يقول : بل غدا . فالله تعالى نهاهم عن ذلك . فكأنه قيل لهم : قد بينا لكم أن الأهلة مواقيت للناس والحج . فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير هذه الجهة . الخامس : قال القفال رحمه الله تعالى : يدخل فى هذا النهى ما جادلوا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أمرهم بفسخ الحج الى العمرة ، فشق عليهم ذلك ، وقالوا : نروح الى منى ومذاكيرنا تقطر منيا ؟ فقال عليه الصلاة والسلام «لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ماسقت الهدى وجعلتها عمرة» وتركوا الجدال حينئذ . السادس : قال عبد الرحمن بن زيد . جدالهم فى الحج بسبب اختلافهم فى أيهم المصيب فى الحج لوقت إبراهيم عليه الصلاة والسلام . السابع : أنهم كانوا مختلفين فى السنين فقيل لهم : لاجدال فى الحج ، فان الزمان استدار وعاد إلى ماكان عليه الحج فى وقت إبراهيم عليه السلام ، وهو المراد بقوله عليه الصلاة والسلام فى حجة الوداع «ألا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض» فهذا مجموع ما قاله المفسرون فى هذا الباب . وذكر القاضى كلاما حسنا فى هذا الموضع فقال : قوله تعالى (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج) يحتمل أن يكون خبرا ، وأن يكون

نهيا ، كقوله (لا ريب فيه) أى لا ترتابوا فيه ، وظاهر اللفظ للخبر ، فاذا حملناه على الخبر كان معناه أن الحج لا يثبت مع واحدة من هذه الخلال بل يفسد ، لأنه كالضد لها ، وهى مانعة من صحته . وعلى هذا الوجه لا يستقيم المعنى ، إلا أن يراد بالرفث الجماع المفسد للحج ، ويحمل الفسوق على الزنا لأنه يفسد الحج ، ويحمل الجدال على الشك فى الحج ووجوبه ، لأن ذلك يكون كفراً فلا يصح معه الحج ، وإنما حملنا هذه الألفاظ الثلاثة على هذه المعانى حتى يصح خبر الله بأن هذه الأشياء لاتوجد مع الحج

فان قيل : أليس ان مع هذه الأشياء يصير الحج فاسدا ، ويجب على صاحبه المضى فيه ، وإذا كان الحج باقياً معها لم يصدق الخبر بأن هذه الأشياء لا توجد مع الحج

قلنا المراد من الآية حصول المضادة بين هذه الأشياء وبين الحجة التى أمر الله تعالى بها ابتداء وتلك الحجة الصحيحة لا تبقى مع هذه الأشياء ، بدليل أنه يجب قضاؤها ، والحجة الفاسدة التى يجب عليه المضى فيها شىء آخر سوى تلك الحجة التى أمر الله تعالى بها ابتداء ، وأما الجدال الحاصل بسبب الشك فى وجوب الحج . فظاهر أنه لا يبقى معه عمل الحج ، لأن ذلك كفر وعمل الحج مشروط بالاسلام ، فثبت أنا إذا حملنا اللفظ على الخبر ، وجب حمل الرفث والفسوق والجدال على ما ذكرناه . أما اذا حملناه على النهى وهو فى الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ ، فقد يصح أن يراد بالرفث الجماع ومقدماته ، وقول الفحش ، وأن يراد بالفسوق جميع أنواعه ، وبالجدال جميع أنواعه ، لأن اللفظ مطلق ومتناول لكل هذه الأقسام ، فيكون النهى عنها نهيا عن جميع أقسامها ، وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية كالحث على الأخلاق الجميلة ، والتمسك بالآداب الحسنة ، والاحتراز عما يحبط ثواب الطاعات

(المسألة الثالثة) الحكمة فى أن الله تعالى ذكر هذه الألفاظ الثلاثة لا أزيد ولا أنقص . وهو قوله (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج) هى أنه قد ثبت فى العلوم العقلية أن الانسان فيه قوى أربعة : قوة شهوانية بهيمية ، وقوة غضبية سبعية ، وقوة وهمية شيطانية ، وقوة عقلية ملكية . والمقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلاثة ، أعنى الشهوانية ، والغضبية ، والوهمية ، فقوله (فلا رفث) اشارة إلى قهر القوة الشهوانية ، وقوله (ولا فسوق) اشارة إلى قهر القوة الغضبية التى توجب التمرد والغضب ، وقوله (ولا جدال) اشارة إلى قهر القوة الوهمية التى تحمل الانسان على الجدال فى ذات الله وصفاته ، وأفعاله ، وأحكامه ، وأسمائه ، وهى الباعثة للانسان على منازعة الناس ومماراتهم ، والمخاصمة معهم فى كل شىء ، فلما كان منشأ الشر محصورا فى هذه الأمور الثلاثة

لا جرم قال (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج) أى فمن قصد معرفة الله ومحبته ، والاطلاع على نور جلاله ، والانخراط فى سلك الخواص من عباده . فلا يكون فيه هذه الأمور . وهذه أسرار نفيسة هى المقصد الأقصى من هذه الآيات . فلا ينبغى أن يكون العاقل غافلا عنها . ومن الله التوفيق فى كل الأمور

﴿المسألة الرابعة﴾ من الناس من عاب الاستدلال والبحث والنظر والجدال ، واحتج بوجوه: أحدها : أنه تعالى قال (ولا جدال فى الحج) وهذا يقتضى نفى جميع أنواع الجدال . ولو كان الجدال فى الدين طاعة وسبيلا الى معرفة الله تعالى لما نهى عنه فى الحج . بل على ذلك التقدير كان الاشتغال بالجدال فى الحج ضم طاعة إلى طاعة . فكان أولى بالترغيب فيه . وثانيها : قوله تعالى (ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون) عابهم بكونهم من أهل الجدل . وذلك يدل على أن الجدل مذموم. وثالثها : قوله (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) نهى عن المنازعة

وأما جمهور المتكلمين فانهم قالوا : الجدال فى الدين طاعة عظيمة . واحتجوا عليه بقوله تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن) وبقوله تعالى حكاية عن الكفار انهم قالوا لنوح عليه السلام (يانوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا) ومعلوم أنه ماكان ذلك الجدال إلا لتقرير أصول الدين

إذا ثبت هذا فنقول : لا بد من التوفيق بين هذه النصوص . فنحمل الجدل المذموم على الجدل فى تقرير الباطل ، وطلب المال والجاه . والجدل الممدوح على الجدل فى تقرير الحق ودعوة الخلق إلى سبيل الله ، والذب عن دين الله تعالى

أما قوله تعالى ﴿وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى﴾ فاعلم أن الله تعالى قبل هذه الآية أمر بفعل ماهو خير وطاعة ، فقال (وأتموا الحج والعمرة لله) وقال (فمن فرض فيهن الحج) ونهى عما هو شر ومعصية فقال (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج) ثم عقب الكل بقوله (وما تفعلوا من خير يعلمه الله) وقد كان الأولى فى الظاهر أن يقال : وما تفعلوا من شىء يعلمه الله . حتى يتناول كل ما تقدم من الخير والشر . الا أنه تعالى خص الخير بأنه يعلمه الله لفوائد ولطائف : أحدها : إذا علمت منك الخير ذكرته وشهرته . وإذا علمت منك الشر سترته وأخفيته ، لتعلم أنه إذا كانت رحمتى بك فى الدنيا هكذا . فكيف فى العقبى . وثانيها : أن من المفسرين من قال فى تفسير قوله (ان الساعة آتية أكاد أخفيها) معناه : لو أمكننى أن أخفيها عن نفسى لفعلت فكذا هذه الآية . كأنه قيل للعبد : ما تفعله من خير علمته ، وأما الذى تفعله من الشر فلو أمكن أن

أخفيه عن نفسى لفعلت ذلك . وثالثها : أن السلطان العظيم إذا قال لعبده المطيع : كل ما تتحمله من أنواع المشقة والخدمة فى حق فأنا عالم به ومطلع عليه . كان هذا وعداً له بالثواب العظيم . ولو قال ذلك لعبده المذنب المتمرد كان توعداً بالعقاب الشديد ، ولما كان الحق سبحانه أكرم الأكرمين لاجرم ذكر مايدل على الوعد بالثواب . ولم يذكر مايدل على الوعيدبالعقاب . ورابعها : أن جبريل عليه السلام لما قال : ما الاحسان ؟ فقال الرسول عليه الصلاة والسلام : الاحسان أن تعبدالله كأنك تراه ، فانلم تكن تراه فانهيراك . فههنابين للعبد أنه يراه ويعلم جميع ما يفعله من الخيرات ، لتكون طاعة العبد للرب من الاحسان الذى هو أعلى درجات العبادة . فان الخادم متى علم أن مخدومه مطلع عليه . ليس بغافل عن أحواله ، كان أحرص على العمل وأكثر التذاذاً به ، وأقل نفرة عنه وخامسها : أن الخادم اذا علم اطلاع المخدوم على جميع أحواله وما يفعله . كان جده واجتهاده فى أداء الطاعات وفى الاحتراز عن المحظورات أشد مما إذا لم يكن كذلك . فلهذهالوجوه أتبع تعالى الأمر بالحج والنهى عن الرفث والفسوق والجدال بقوله (وما تفعلوا من خير يعلمه الله)

أما قوله تعالى (وتزودوا فان خيرالزاد التقوى) ففيهقولان : أحدهما : أن المراد :وتزودوا من التقوى . والدليل عليه قوله بعد ذلك (فان خير الزاد التقوى) وتحقيق الكلام فيه أنالانسان له سفران : سفر فى الدنيا . وسفر من الدنيا . فالسفر فى الدنيا لا بد له من زاد ، وهو الطعام والشراب والمركب والمال . والسفر من الدنيا لا بد فيه أيضا من زاد ، وهو معرفة الله ومحبته والاعراض عما سواه . وهذا الزاد خير من الزاد الأول لوجوه : الأول : أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب موهوم . وزاد الآخرة يخلصك من عذاب متيقن . وثانيها : أن زاد الدنيا يخلصكمن عذاب منقطع ، وزاد الآخرة يخلصك من عذاب دائم . وثالثها : أن زاد الدنيا يوصلك الى لذة ممزوجة بالآلام والأسقام والبليات ، وزاد الآخرة يوصلك إلى لذات باقية خالصة عن شوائب المضرة ، آمنة من الانقطاع والزوال . ورابعها : أن زاد الدنيا يوصلك إلى الدنيا وهى كل ساعة فى الادبار والانقضاء ، وزاد الآخرة يوصلك إلى الآخرة ، وهى كل ساعة فى الاقبال والقرب والوصول . وخامسها : أن زاد الدنيا يوصلك إلى منصة الشهوة والنفس ، وزاد الآخرة يوصلك إلى عتبة الجلال والقدس ، فثبت بمجموع ما ذكرنا أن خير الزاد التقوى

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تفسير الآية . فكأنه تعالى قال : لما ثبت أن خير الزاد التقوى فاشتغلوا بتقواى يا أولى الألباب . يعنى ان كنتم من أرباب الألباب الذين يعلمون حقائق الأمور ، وجب عليكم بحكم عقلكم ولبكم أن تشتغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة المنافع ، وقال

الأعشى فى تقرير هذا المعنى

إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى ولاقيت بعد الموت من قد تزودا
ندمت على أن لا تكون كمثله وأنك لم ترصد كما كان أرصدا

والقول الثانى: أن هذه الآية نزلت فى أناس من أهل اليمن كانوا يحجون بغير زاد. ويقولون: انا متوكلون. ثم كانوا يسألون الناس. وربما ظلموا الناس وغصبوهم. فامرهم الله تعالى أن يتزودوا. فقال: وتزودوا ماتبلغون به فان خير الزاد ماتكفون به وجوهكم عن السؤال، وأنفسكم عن الظلم، وعن ابن زيد: أن قبائل من العرب كانوا يحرمون الزاد فى الحج والعمرة فنزلت. وروى محمد بن جرير الطبرى عن ابن عمر قال: كانوا إذا أحرموا ومعهم أزودة رموا بها، فنهوا عن ذلك بهذه الآية قال القاضى: وهذا بعيد لأن قوله (فان خير الزاد التقوى) راجع إلى قوله (وتزودوا) فكان تقديره: وتزودوا من التقوى، والتقوى فى عرف الشرع والقرآن عبارة عن فعل الواجبات، وترك المحظورات، قال: فان أردنا تصحيح هذا القول ففيه وجهان: أحدهما: أن القادر على أن يستصحب الزاد فى السفر إذا لم يستصحبه عصى الله فى ذلك. فعلى هذا الطريق صح دخوله تحت الآية. والثانى: أن يكون فى الكلام حذف. ويكون المراد: وتزودوا لعاجل سفركم وللآجل فان خير الزاد التقوى

أما قوله تعالى ﴿واتقون﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ ان قوله (واتقون) فيه تنبيه على كمال عظمة الله وجلاله، وهو كقول الشاعر

أنا أبو النجم وشعرى شعرى

﴿المسألة الثانية﴾ أثبت أبو عمرو الياء فى قوله (واتقون) على الأصل. وحذفها الآخرون للتخفيف ودلالة الكسر عليه

أما قوله تعالى ﴿ياأولى الألباب﴾ فاعلم أن لباب الشىء ولبه هو الخالص منه، ثم اختلفوا بعد ذلك، فقال بعضهم: انه اسم للعقل لأنه أشرف مافى الانسان، والذى تميز به الانسان عن البهائم وقرب من درجة الملائكة. واستعد به للتمييز بين خير الخيرين، وشر الشرين. وقال آخرون: أنه فى الأصل اسم للقلب الذى هو محل العقل، والقلب قد يجعل كناية عن العقل. قال تعالى (إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) فكذا ههنا جعل اللب كناية عن العقل، فقوله (يا أولى الألباب) معناه: يا أولى العقول. وإطلاق اسم المحل على الحال مجاز مشهور، فانه يقال لمن له غيرة وحمية: فلان له نفس. ولمن ليس له حمية: فلان لا نفس له

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ «١٩٨»

فكذا هنا

فان قيل : إذا كان لا يصح إلا خطاب العقلاء فما الفائدة فى قوله (يا أولى الألباب)

قلنا : معناه : انكم لما كنتم من أولى الألباب كنتم متمكنين من معرفة هذه الأشياء والعمل بها فكان وجوبها عليكم أثبت ، واعراضكم عنها أقبح ، ولهذا قال الشاعر :

ولم أر فى عيوب الناس شيئا كنقص القادرين على التمام

ولهذا قال تعالى (أولئك كالأنعام بل هم أضل) يعنى الأنعام معذورة بسبب العجز ، أما هؤلاء القادرون فكان اعراضهم أفحش ، فلا جرم كانوا أضل

قوله تعالى ﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله لمن الضالين﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية حذف ، والتقدير : ليس عليكم جناح فى أن تبتغوا فضلا والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن الشبهة كانت حاصلة فى حرمة التجارة فى الحج من وجوه : أحدها : أنه تعالى منع عن الجدال فيما قبل هذه الآية ، والتجارة كثيرة الافضاء إلى المنازعة بسبب المنازعة فى قلة القيمة وكثرتها . فوجب أن تكون التجارة محرمة وقت الحج . وثانيها : أن التجارة كانت محرمة وقت الحج فى دين أهل الجاهلية ، فظاهر ذلك شىء مستحسن لأن المشتغل بالحج مشتغل بخدمة الله تعالى . فوجب أن لا يتلطخ هذا العمل منه بالأطماع الدنيوية : وثالثها : أن المسلمين لما علموا أنه صار كثير من المباحات محرمة عليهم فى وقت الحج ، كاللبس والطيب والاصطياد والمباشرة مع الأهل ، غلب على ظنهم أن الحج لما صار سببا لحرمة اللبس مع مساس الحاجة اليه فبأن يصير سببا لحرمة التجارة مع قلة الحاجة اليها كان أولى . ورابعها : عند الاشتغال بالصلاة يحرم الاشتغال بسائر الطاعات فضلا عن المباحات . فوجب أن يكون الأمر كذلك فى الحج . فهذه الوجوه تصلح أن تصير شبهة فى تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال

بالحج ، فلهذا السبب بين الله تعالى ههنا أن التجارة جائزة غير محرمة ، فاذا عرفت هذا فنقول : المفسرون ذكروا فى تفسير قوله (أن تبتغوا فضلا من ربكم) وجهين : الأول : أن المراد هو التجارة ، ونظيره قوله تعالى (وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله) وقوله (جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله) ثم الذى يدل على صحة هذا التفسير وجهان الأول : ماروى عطاء عن ابن مسعود وابن الزبير أنهما قرآ (أن تبتغوا فضلا من ربكم فى مواسم الحج) والثانى : الروايات المذكورة فى سبب النزول

﴿فالرواية الأولى﴾ قال ابن عباس : كان ناس من العرب يحترزون من التجارة فى أيام الحج واذا دخل العشر بالغوا فى ترك البيع والشراء بالكلية . وكانوا يسمون التاجر فى الحج : الداج ويقولون : هؤلاء الداج . وليسوا بالحاج . ومعنى الداج : المكتسب الملتقط . وهو مشتق من الدجاجة ، وبالغوا فى الاحتراز عن الأعمال . إلى أن امتنعوا عن اغاثة الملهوف . واغاثة الضعيف واطعام الجائع ، فأزال الله تعالى هذا الوهم ، وبين أنه لاجناح فى التجارة . ثم أنه لما كان ماقبل هذه الآية فى أحكام الحج . وما بعدها أيضاً فى الحج . وهو قوله (فاذا أفضتم من عرفات) دل ذلك على أن هذا الحكم واقع فى زمان الحج ، فلهذا السبب استغنى عن ذكره

﴿والرواية الثانية﴾ ماروى عن ابن عمر أن رجلا قال له . انا قوم نكرى وان قوما يزعمون أنه لاحج لنا . فقال : سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سألت ولم يرد عليه حتى نزل قوله (ليس عليكم جناح) فدعاه وقال : أنتم حجاج وبالجملة فهذه الآية نزلت رداً على من يقول : لاحج للتجار والأجراء والجمالين

﴿والرواية الثالثة﴾ أن عكاظ ومجنة وذا المجاز . كانوا يتجرون فى أيام الموسم فيها ، وكانت معايشهم منها . فلما جاء الاسلام كرهوا أن يتجروا فى الحج بغير إذن . فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية

﴿والرواية الرابعة﴾ قال مجاهد : انهم كانوا لايتبايعون فى الجاهلية بعرفة ولا منى . فنزلت هـــذه الآية

إذا ثبت صحة هذا القول فنقول : أكثر الذاهبين الى هـذا القول حملوا الآية على التجارة فى أيام الحج . وأما أبو مسلم فانه حمل الآية على مابعد الحج . قال : والتقدير : فاتقون فى كل أفعال الحج ، ثم بعد ذلك ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم . ونظيره قوله تعالى (فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله)

واعلم أن هذا القول ضعيف من وجوه : أحدها : الفاء فى قوله (فاذا أفضتم من عرفات) يدل على أن هذه الافاضة حصلت بعد انتفاء الفضل . وذلك يدل على وقوع التجارة فى زمان الحج . وثانيها : أن حمل الآية على موضع الشبهة أولى من حملها لا على موضع الشبهة ومعلوم أن محل الشبهة هو التجارة فى زمن الحج ، فأما بعد الفراغ من الحج فكل أحد يعلم حل التجارة

أما ما ذكره أبو مسلم من قياس الحج على الصلاة ، فجوابه : أن الصلاة أعمالها متصلة فلا يصح فى أثنائها التشاغل بغيرها ، وأما أعمال الحج فهى متفرقة بعضها عن بعض ، ففى خلالها يبقى المرء على الحكم الأول حيث لم يكن حاجاً لا يقال : بل حكم الحج باق فى كل تلك الأوقات ، بدليل أن حرمة التطيب واللبس وأمثالها باقية ، لأنا نقول : هذا قياس فى مقابلة النص فيكون ساقطاً

﴿القول الثالث﴾ أن المراد بقوله تعالى (أن تبتغوا فضلا من ربكم) هو أن يبتغى الانسان حال كونه حاجا أعمالا أخرى تكون موجبة لاستحقاق فضل الله ورحمته ، مثل اعانة الضعيف ، واغاثة الملهوف ، واطعام الجائع . وهذا القول منسوب إلى أبى جعفر محمد بن على الباقر عليهم السلام . واعترض القاضى عليه بأن هذا واجب أو مندوب ، ولا يقال فى مثله : لا جناح عليكم فيه ، وانما يذكر هذا اللفظ فى المباحات

والجواب : لانسلم أن هذا اللفظ لا يذكر إلا فى المباحات ، والدليل عليه قوله تعالى (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) والقصر بالاتفاق من المندوبات ، وأيضا فأهل الجاهلية كانوا يعتقدون أن ضم سائر الطاعات الى الحج يوقع خللا فى الحج ونقصا فيه ، فبين الله تعالى أن الأمر ليس كذلك بقوله (لا جناح عليكم)

﴿المسألة الثالثة﴾ اتفقوا على أن التجارة إذا أوقعت نقصانا فى الطاعة لم تكن مباحة ، أما ان لم توقع نقصانا البتة فيها فهى من المباحات التى الأولى تركها ، لقوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) والاخلاص أن لا يكون له حامل على الفعل سوى كونه عبادة ، وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى «أنا أغنى الأغنياء عن الشرك ، من عمل عملا أشرك فيه غيرى تركته وشركه» والحاصل أن الاذن فى هذه التجارة جار مجرى الرخص

قوله تعالى ﴿فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام﴾ فيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ «الافاضة» الاندفاع فى السير بكثرة ، ومنه يقال : أفاض البعير بجرته ، إذا وقع بها ، فألقاها منبثة ، وكذلك أفاض الأقداح فى الميسر ، معناه جمعها ثم ألقاها متفرقة ، وافاضة

الماء من هذا لأنه إذا صب تفرق و«الافاضة» فى الحديث انما هى الاندفاع فيه باكثار وتصرف فى وجوهه . وعليه قوله تعالى (إذ تفيضون فيه) ومنه يقال للناس : فوض ، وأيضا جمعهم فوضى ويقال : أفاضت العين دمعها فأصل هذه الكلمة الدفع للشيء حتى يتفرق ، فقوله تعالى (أفضتم) أى دفعتم بكثرة ، وأصله : أفضتم أنفسكم . فترك ذكر المفعول ، كما ترك فى قولهم : دفعوا من موضع كذا وصبوا . وفى حديث أبى بكر رضى الله عنه : ونزل فى وادى قيروان وهو يخدش بعيره بمحجنه

﴿المسألة الثانية﴾ «عرفات» جمع عرفة ، سميت بها بقعة واحدة . كقولهم : ثوب أخلاق ، وبرمة أعشار ، وأرض سباسب . والتقدير : كأن كل قطعة من تلك الأرض عرفة فسمى مجموع تلك القطع بعرفات . فان قيل : هلا منعت من الصرف وفيها السببان : التعريف والتأنيث

قلنا : هذه اللفظة فى الأصل اسم لقطع كثيرة من الأرض ، كل واحدة منها مسماة بعرفة . وعلى هذا التقدير لم يكن علما ، ثم جعلت علما لمجموع تلك القطع ، فتركوها بعد ذلك على أصلها فى عـــدم الصرف .

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن اليوم الثامن من ذى الحجة يسمى بيوم التروية . واليوم التاسع منه يسمى بيوم عرفة . وذلك الموضع المخصوص سمى بعرفات . وذكروا فى تعليل هذه الأسماء وجوها أما يوم التروية ففيه قولان : أحدهما : من روى يروى تروية ، إذا تفكر وأعمل فكره ورويته ، والثانى : من رواه من الماء يرويه إذا سقاه من عطش . أما الأول : ففيه ثلاثة أقوال : أحدها : أن آدم عليه السلام أمر ببناء البيت ، فلما بناه تفكر فقال : رب ان لكل عامل أجرا فما أجرى على هذا العمل ؟ قال : إذا طفت به غفرت لك ذنوبك بأول شوط من طوافك ، قال : يارب زدنى قال : أغفر لأولادك إذا طافوا به ، قال : زدنى . قال : أغفر لكل من استغفر له الطائفون من موحدى أولادك . قال : حسبى يارب حسبى . وثانيها : أن إبراهيم عليه السلام رأى فى منامه ليلة التروية : كأنه يذبح ابنه ، فأصبح مفكرا : هل هذا من الله تعالى أو من الشيطان ؟ فلما رآه ليلة عرفة يؤمر به أصبح فقال : عرفت يارب أنه من عندك . وثالثها : أن أهل مكة يخرجون يوم التروية الى منى فيروون فى الأدعية التى يريدون أن يذكروها فى غدهم بعرفات

﴿وأما القول الثانى﴾ وهو اشتقاقه من تروية الماء . ففيه ثلاثة أقوال : أحدها : أن أهل مكة كانوا يخفون الماء للحجيج الذين يقصدونهم من الآفاق ، وكان الحاج يستريحون فى هذا اليوم من مشاق السفر ، ويتسعون فى الماء ، ويروون بهائمهم بعد مقاساتهم قلة الماء فى طريقهم . والثانى : أنهم يتزودون الماء الى عرفة . والثالث : أن المذنبين كالعطاش الذين وردوا بحار رحمة الله فشربوا

منها حتى رووا ، وأما فضل هذا اليوم فدل عليه قوله تعالى (والشفع والوتر) عن ابن عباس بأن الشفع التروية وعرفة ، والوتر يوم النحر . وعن عبادة أنه عليه الصلاة والسلام قال «صيام عشر الأضحى كل يوم منها كالشهر ، ولمن يصوم يوم التروية سنة ، ولمن يصوم يوم عرفة سنتان» وروى أنس أنه عليه الصلاة والسلام قال «من صام يوم التروية أعطاه الله مثل ثواب أيوب على بلائه ، ومن صام يوم عرفة أعطاه الله تعالى مثل ثواب عيسى بن مريم عليه السلام»

وأما يوم عرفة فله عشرة أسماء ، خمسة منها مختصة به ، وخمسة مشتركة بينه وبين غيره . أما الخمسة الأولى : فأحدها : عرفة . وفي اشتقاقه ثلاثة أقوال : أحدها : أنه مشتق من المعرفة . وفيه ثمانية أقوال : الأول : قول ابن عباس : ان آدم وحواء التقيا بعرفة فعرف أحدهما صاحبه فسمى اليوم عرفة . والموضع عرفات . وذلك أنهما لما أهبطا من الجنة وقع آدم بسرنديب ، وحواء بجدة . وابليس بنيسان . والحية بأصفهان ، فلما أمر الله تعالى آدم بالحج لقي حواء بعرفات فتعارفا . وثانيها : أن آدم علمه جبريل مناسك الحج ، فلما وقف بعرفات قال له : أعرفت ؟ قال نعم . فسمى عرفات . وثالثها : قول علي وابن عباس وعطاء والسدي : سمي الموضع عرفات لأن إبراهيم عليه السلام عرفها حين رآها بما تقدم من النعت والصفة . ورابعها : أن جبريل كان علم ابراهيم عليه السلام المناسك ، وأوصله إلى عرفات ، وقال له : أعرفت كيف تطوف وفي أي موضع تقف ؟ قال : نعم . وخامسها : أن ابراهيم عليه السلام وضع ابنه إسماعيل وأمه هاجر بمكة ، ورجع إلى الشام ، ولم يلتقيا سنين ، ثم التقيا يوم عرفة بعرفات . وسادسها : ما ذكرناه من أمر منام ابراهيم عليه السلام . وسابعها : أن الحاج يتعارفون فيه بعرفات إذا وقفوا . وثامنها : أنه تعالى يتعرف فيه إلى الحاج بالمغفرة والرحمة

(القول الثاني) في اشتقاق عرفة أنه من الاعتراف . لأن الحجاج إذا وقفوا في عرفة اعترفوا للحق بالربوبية والجلال والصمدية والاستغناء ، ولأنفسهم بالفقر والذلة والمسكنة والحاجة ، ويقال : ان آدم وحواء عليهما السلام لما وقفا بعرفات قالا : ربنا ظلمنا أنفسنا . فقال الله سبحانه وتعالى : الآن عرفتما أنفسكما

(والقول الثالث) أنه من العرف وهو الرائحة الطيبة قال تعالى : (يدخلهم الجنة عرفها لهم) أي طيبها لهم ، ومعنى ذلك أن المذنبين لما تابوا في عرفات فقد تخلصوا عن نجاسات الذنوب ، ويكتسبون به عند الله تعالى رائحة طيبة . قال عليه الصلاة والسلام «خلوف فم الصائم عند الله أطيب من ريح المسك»

(الاسم الثانى) يوم اياس الكفار من دين الاسلام . الثالث : يوم اكمال الدين . الرابع : يوم إتمام النعمة . الخامس : يوم الرضوان ، وقد جمع الله تعالى هذه الأشياء فى أربع آيات . فى قوله (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم) الآية . قال عمر وابن عباس : نزلت هذه الآية عشية عرفة، وكان يوم الجمعة والنبى صلى الله عليه وسلم واقف بعرفة فى موقف إبراهيم عليه السلام . وذلك فى حجة الوداع ، وقد اضمحل الكفر ، وهدم بنيان الجاهلية . فقال عليه الصلاة والسلام : لو يعلم الناس مالهم فى هذه الآية لقرت أعينهم . فقال يهودى لعمر : لو أن هذه الآية نزلت علينا لاتخذنا ذلك اليوم عيدا فقال عمر : أما نحن فجعلناه عيدين . كان يوم عرفة ويوم الجمعة . فأما معنى : إياس المشركين . فهو أنهم يئسوا من قوم محمد عليه الصلاة والسلام أن يرتدوا راجعين الى دينهم ، فأما معنى إكمال الدين فهو أنه تعالى ما أمرهم بعد ذلك بشىء من الشرائع . وأما إتمام النعمة فأعظم النعم نعمة الدين ، لأن بها يستحق الفوز بالجنة والخلاص من النار ، وقد تمت فى ذلك اليوم ، وكذلك قال فى آية الوضوء (وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون) ولما جاء البشير وقدم على يعقوب ، قال : على أى دين تركت يوسف ؟ قال : على دين الاسلام ، قال : الآن تمت النعمة . وأما معنى الرضوان فهو أنه تعالى رضى بدينهم الذى تمسكوا به وهو الاسلام . فهى بشارة بشرهم بها فى ذلك اليوم ، فلا يوم أكمل من اليوم الذى بشرهم فيه باكمال الدين ، وقيل : هذا اليوم يوم صلة الواصلين (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى) ويوم قطيعة القاطعين (أن الله برىء من المشركين ورسوله) ويوم إقالة عثر النادمين وقبول توبة التائبين (ربنا ظلمنا أنفسنا) فكما تاب برحمته على آدم فيه ، فكذلك يتوب على أولاده (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده) وهو أيضاً يوم وفد الوافدين (وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا) وفى الخبر «الحاج وفد الله ، والحاج زوار الله ، وحق على المزور الكريم أن يكرم زائره»

وأما الأسماء الخمسة الأخرى ليوم عرفة : فأحدها : يوم الحج الأكبر . قال الله تعالى (وأذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الأكبر) وهذا الاسم مشترك بين عرفة والنحر ، واختلف الصدر الأول من الصحابة والتابعين فيه ، فمنهم من قال : انه عرفة ، وسمى بذلك لأنه يحصل فيه الوقوف بعرفات ، والحج عرفة إذ لو أدركه وفاته سائر مناسك الحج أجزأ عنها الدم ، فلهذا السبب سمى بالحج الأكبر . قال الحسن : سمى به لأنه اجتمع فيه الكفار والمسلمون ، ونودى فيه أن لا يحج بعده مشرك ، وقال ابن سيرين : إنما سمى به لأنه اجتمع فيه أعياد أهل الملل كلها من اليهود والنصارى ، وحج المسلمون ولم يجتمع قبله ولا بعده . ومنهم من قال : انه يوم النحر لأنه يقع فيه أكثر

مناسك الحج فأما الوقوف فلا يجب فى اليوم بل يجزىء فى الليل وروى القولان جميعاً عن على وابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم . وثانيها : الشفع . وثالثها : الوتر . ورابعها : الشاهد . وخامسها : المشهود فى قوله (وشاهد ومشهود) وهذه الاسماء فسرناها فى هذه الآية

واعلم أنه تعالى خص يوم عرفة من بين سائر أيام الحج بفضائل . منها أنه تعالى خص صومه بكثرة الثواب ، قال عليه الصلاة والسلام «صوم يوم التروية كفارة سنة ، وصوم يوم عرفة كفارة سنتين » وعن أنس كان يقال فى أيام العشر : كل يوم بألف ، ويوم عرفة بعشرة آلاف، بل يستحب للحاج الواقف بعرفات أن يفطر حتى يكون وقت الدعاء قوى القلب حاضر النفس

(المسألة الرابعة) اعلم أنه لا بد وأن نشير اشارة حقيقية إلى ترتيب أعمال الحج ، حتى يسهل الوقوف على معنى الآية ، فمن دخل مكة محرما فى ذى الحجة أو قبله ، فان كان مفردا أو قارنا طاف طواف القدوم ، وأقام على احرامه حتى يخرج إلى عرفات ، وان كان متمتعا طاف وسعى وحلق وتحلل من عمرته ، وأقام إلى وقت خروجه إلى عرفات ، وحينئذ يحرم من جوف مكة بالحج ويخرج وكذلك من أراد الحج من أهل مكة ، والسنة للامام أن يخطب بمكة يوم السابع من ذى الحجة ، بعد ما يصلى الظهر خطبة واحدة يأمر الناس فيها بالذهاب غدا بعد ما يصلون الصبح الى منى ، ويعلمهم تلك الأعمال ، ثم ان القوم يذهبون يوم التروية إلى منى بحيث يوافون الظهر بها ، ويصلون بها مع الامام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح من يوم عرفة ، ثم اذا طلعت الشمس على ثبير يتوجهون إلى عرفات ، فاذا دنوا منها فالسنة أن لا يدخلوها ، بل يضرب فيه الامام بنمرة وهى قريبة من عرفة ، فينزلون هناك حتى تزول الشمس ، فيخطب الامام خطبتين يبين لهم مناسك الحج ، ويحرضهم على إكثار الدعاء والتهليل بالموقف ، ثم إذا فرغ من الخطبة الأولى جلس ، ثم قام وافتتح الخطبة الثانية ، والمؤذنون يأخذون فى الأذان معه ، ويخفف بحيث يكون فراغه منها مع فراغ المؤذنين من الاذان ، ثم ينزل فيقيم المؤذنون فيصلى بهم الظهر ، ثم يقيمون فى الحال ويصلى بهم العصر ، وهذا الجمع متفق عليه ، ثم بعد الفراغ من الصلاة يتوجهون الى عرفات فيقفون عند الصخرات ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم وقف هناك . واذا وقفوا استقبلوا القبلة يذكرون الله تعالى ويدعونه إلى غروب الشمس

واعلم أن الوقوف ركن لا يدرك الحج الا به فمن فاته الوقوف فى وقته وموضعه فقد فاته الحج ووقت الوقوف يدخل بزوال الشمس من يوم عرفة ، ويمتد إلى طلوع الفجر من يوم النحر ، وذلك نصف يوم وليلة كاملة . وإذا حضر الحاج هناك فى هذا الوقت لحظة واحدة من ليل أو

نهار فقد كفى ، وقال أحمد : وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة ، ويمتد إلى طلوع الفجر من يوم النحر ، فاذا غربت الشمس دفع الامام من عرفات ، وأخر صلاة المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء بالمزدلفة .

وفى تسمية المزدلفة أقوال : أحدها : أنهم يقربون فيها من منى والازدلاف القرب . والثانى : أن الناس يجتمعون فيها ، والاجتماع الازدلاف . والثالث : أنهم يزدلفون إلى الله تعالى ، أى يتقربون بالوقوف ، ويقال للمزدلفة : جمع لأنه يجمع فيها بين صلاة العشاء والمغرب ، وهذا قول قتادة ، وقيل ان آدم عليه السلام اجتمع فيها مع حواء ، وازدلف اليها أى دنا منها ، ثم إذا أتى الامام المزدلفة : جمع المغرب والعشاء باقامتين ، ثم يبيتون بها ، فان لم يبت بها فعليه دم شاة ، فاذا طلع الفجر صلوا صلاة الصبح بغلس ، والتغليس بالفجر ههنا أشد استحبابا منه فى غيرها ، وهو متفق عليه ، فاذا صلوا الصبح أخذوا منها الحصى للرمى ، يأخذ كل انسان منها سبعين حصاة ، ثم يذهبون إلى المشعر الحرام ، وهو جبل يقال له قزح ، وهو المراد من قوله تعالى (فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) وهذا الجبل أقصى المزدلفة مما يلى منى ، فيرقى فوقه ان أمكنه ، أو وقف بالقرب منه ان لم يمكنه ، ويحمد الله تعالى ويهلله ويكبره ، ولا يزال كذلك حتى يسفر جداً ، ثم يدفع قبل طلوع الشمس ، ويكفى المرور كما فى عرفة ، ثم يذهبون منه إلى وادى محسر ، فاذا بلغوا بطن محسر فيستحب لمن كان راكباً أن يحرك دابته ، ومن كان ماشيا أن يسعى سعيا شديداً قدر رمية حجر ، فاذا أتوا منى رموا جمرة العقبة من بطن الوادى بسبع حصيات ، ويقطع التلبية إذا ابتدأ الرمى ، فاذا رمى جمرة العقبة ذبح الهدى إن كان معه هدى ، وذلك سنة لو تركه لاشىء عليه ، لأنه ربما لا يكون معه هدى ، ثم بعد ماذبح الهدى يحلق رأسه أو يقصر ، والتقصير أن يقطع أطراف شعوره ، ثم بعد الحلق يأتى مكة ويطوف بالبيت طواف الافاضة ، ويصلى ركعتى الطواف ، ويسعى بين الصفا والمروة ، ثم بعد ذلك يعودون إلى منى فى بقية يوم النحر ، وعليهم البيتوتة بمنى ليالى التشريق لأجل الرمى ، واتفقوا على أنه متى حصل الرمى والحلق والطواف فقد حصل التحلل ، والمراد من التحلل . حل اللبس والتقليم والجماع ، فهذا هو الكلام فى أعمال الحج والله أعلم

(المسألة الخامسة) اعلم أن أهل الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك الحج عن سنة إبراهيم عليه السلام ، وذلك أن قريشاً وقوما آخرين سموا أنفسهم بالحمس ، وهم أهل الشدة فى دينهم ، والحماسة الشدة . يقال : رجل أحمس ، وقوم حمس ، ثم ان هؤلاء كانوا لا يقفون فى عرفات ، ويقولون

لانخرج من الحرم ولانتركه فى وقت الطاعة . وكان غيرهم يقفون بعرفة . والذين كانوا يقفون بعرفة يفيضون قبل أن تغرب الشمس ، والذين يقفون بمزدلفة يفيضون إذا طلعت الشمس ، ويقولون : أشرق ثبير كيما نغير . ومعناه : أشرق ياثبير بالشمس كيما ندفع من مزدلفة فيدخلون فى غور من الأرض ، وهو المنخفض منها ، وذلك أنهم جاوزوا المزدلفة وصاروا فى غور من الأرض . فأمر الله تعالى محمدا عليه الصلاة والسلام بمخالفة القوم فى الدفعتين ، وأمره بأن يفيض من عرفة بعد غروب الشمس ، وبأن يفيض من المزدلفة قبل طلوع الشمس ، والآية لادلالة فيها على ذلك ، بل السنة دلت على هذه الأحكام

﴿المسألة السادسة﴾ الصحيح أن الآية تدل على أن الحصول بعرفة واجب فى الحج ، وذلك أن الآية دالة على وجوب ذكر الله عند المشعر الحرام عند الافاضة من عرفات ، والافاضة من عرفات مشروطة بالحصول فى عرفات ، وما لايتم الواجب إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب ، فثبت أن الآية دالة على أن الحصول فى عرفات واجب فى الحج ، فاذا لم يأت به فلم يكن آتياً بالحج المأمور به ، فوجب أن لايخرج عن العهدة ، وهذا يقتضى أن يكون الوقوف بعرفة شرطاً أقصى مافى الباب أن الحج يحصل عند ترك بعض المأمورات ، إلا أن الأصل ما ذكرناه ، وإنما يعدل عنه بدليل منفصل ، وذهب كثير من العلماء إلى أن الآية لا دلالة فيها على أن الوقوف شرط ، ونقل عن الحسن أن الوقوف بعرفة واجب ، إلا أنه إن فاته ذلك قام الوقوف بجميع الحرم مقامه ، وسائر الفقهاء أنكروا ذلك واتفقوا على أن الحج لا يحصل إلا بالوقوف بعرفة

﴿المسألة السابعة﴾ قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) يدل أن الحصول عند المشعر الحرام واجب ويكفى فيه المرور به كما فى عرفة ، فاما الوقوف هناك فمسنون ، وروى عن علقمة والنخعى أنهما قالا : الوقوف بالمزدلفة ركن بمنزلة الوقوف بعرفة . وحجتهما قوله تعالى (فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) وذلك لأن الوقوف بعرفة لاذكر له صريحا فى الكتاب ، وإنما وجب باشارة الآية أو بالسنة ، والمشعر الحرام فيه أمر جزم ، وقال جمهور الفقهاء : انه ليس بركن . واحتجوا بقوله عليه السلام «الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه» وبقوله «من أدرك عرفة فقد أدرك الحج ، ومن فاته عرفة فقد فاته الحج» قالوا : وفى الآية اشارة إلى ما قلنا لأن الله تعالى قال (فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) أمر بالذكر لا بالوقوف . فعلم أن الوقوف عند المشعر الحرام تبع للذكر ،

وليس بأصل ، وأما الوقوف بعرفة فهو أصل لأنه قال (فاذا أفضتم من عرفات) ولم يقل من الذكر بعرفات .

﴿المسألة الثامنة﴾ (المشعر) المعلم وأصله من قولك : شعرت بالشيء إذا علمته ، وليت شعري مافعل فلان ، أي ليت علمي بلغه وأحاط به ، وشعار الشيء أعلامه ، فسمى الله تعالى ذلك الموضع بالمشعر الحرام ، لأنه معلم من معالم الحج ، ثم اختلفوا فقال قائلون : المشعر الحرام هو المزدلفة ، وسماها الله تعالى بذلك لأن الصلاة والمقام والمبيت به والدعاء عنده ، هكذا قاله الواحدي في البسيط قال صاحب الكشاف : الأصح أنه قزح ، وهو آخر حد المزدلفة والأول أقرب لأن الفاء في قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) تدل على أن الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقيب الافاضة من عرفات ، وما ذاك إلا بالبيتوتة بالمزدلفة

﴿المسألة التاسعة﴾ اختلفوا في الذكر المأمور به عند المشعر الحرام ، فقال بعضهم : المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء هناك ، والصلاة تسمى ذكرا قال الله تعالى (وأقم الصلاة لذكرى) والدليل عليه أن قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) أمر وهو للوجوب ، ولا ذكر هناك يجب إلا هذا ، وأما الجمهور فقالوا : المراد منه ذكر الله بالتسبيح والتحميد والتهليل ، وعن ابن عباس أنه نظر إلى الناس في هذه الليلة ، وقال : كان الناس إذا أدركوا هذه الليلة لاينامون

أما قوله تعالى ﴿واذكروه كما هداكم﴾ ففيه سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ لما قال (اذكروا الله عند المشعر الحرام) فلم قال مرة أخرى (واذكروه) وما الفائدة في هذا التكرير ؟

والجواب من وجوه : أحدها : أن مذهبنا أن أسماء الله تعالى توقيفية لا قياسية ، فقوله أولا (اذكروا الله) أمر بالذكر ، وقوله ثانيا (واذكروه كما هداكم) أمر لنا بأن نذكره سبحانه بالأسماء والصفات التي بينها لنا وأمرنا أن نذكره بها ، لا بالاسماء التي نذكرها بحسب الرأي والقياس : وثانيها : أنه تعالى أمر بالذكر أولا ، ثم قال ثانيا (واذكروه كما هداكم) أي وافعلوا ما أمرناكم به من الذكر كما هداكم الله لدين الاسلام ، فكأنه تعالى قال : انما أمرتكم بهذا الذكر لتكونوا شاكرين لتلك النعمة ، ونظيره ما أمرهم به من التكبير إذا أكملوا شهر رمضان ، فقال (ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم) وقال في الاضاحي (كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ماهداكم) وثالثها : أن قوله أولا (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) أمر بالذكر باللسان ، وقوله ثانيا (واذكروه كما هداكم) أمر بالذكر بالقلب ، وتقريره أن الذكر في كلام العرب ضربان

أحدهما : ذكر هو ضد النسيان . والثانى : الذكر بالقول . فما هو خلاف النسيان قوله (وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره) وأما الذكر الذى هو القول فهو كقوله (فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا ، واذكروا الله فى أيام معدودات) فثبت أن الذكر وارد بالمعنيين . فالأول : محمول على الذكر باللسان . والثانى : على الذكر بالقلب ، فان بهما يحصل تمام العبودية . ورابعها : قال ابن الانبارى : معنى قوله (واذكروه كما هداكم) يعنى اذكروه بتوحيده كما ذكركم بهدايته . وخامسها : يحتمل أن يكون المراد من الذكر مواصلة الذكر . كأنه قيل لهم : اذكروا الله واذكروه أى اذكروه ذكراً بعد ذكر . كما هداكم هداية بعد هداية . ويرجع حاصله إلى قوله (يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا) وسادسها : أنه تعالى أمر بالذكر عند المشعر الحرام ، وذلك اشارة إلى القيام بوظائف الشريعة ، ثم قال بعده (واذكروه كما هداكم) والمعنى أن توقيف الذكر على المشعر الحرام فيه إقامة لوظائف الشريعة . فاذا عرفت هذا قربت إلى مراتب الحقيقة ، وهو أن ينقطع قلبك عن المشعر الحرام ، بل عن من سواه فيصير مستغرقا فى نور جلاله وصمديته ، ويذكره لأنه هو الذى يستحق لهذا الذكر ، ولأن هذا الذكر يعطيك نسبة شريفة إليه بكونك فى هذه الحالة تكون فى مقام العروج ذاكراً له ، ومشتغلا بالثناء عليه ، وإنما بدأ بالأول وثنى بالثانى ، لأن العبد فى هذه الحالة يكون فى مقام العروج ، فيصعد من الأدنى إلى الأعلى ، وهذا مقام شريف لا يشرحه المقال ، ولا يعبر عنه الخيال ، ومن أراد أن يصل اليه ، فليكن من الواصلين إلى العين ، دون السامعين للأثر . وسابعها : أن يكون المراد بالأول هو ذكر أسماء الله تعالى وصفاته الحسنى ، والمراد بالذكر الثانى : الاشتغال بشكر نعمائه ، والشكر مشتمل أيضاً على الذكر ، فصح أن يسمى الشكر ذكرا ، والدليل على أن الذكر الثانى هو الشكر أنه علقه بالهداية ، فقال (كما هداكم) والذكر المرتب على النعمة ليس إلا الشكر : وثامنها أنه تعالى لما قال (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) جاز أن يظن أن الذكر مختص بهذه البقعة وبهذه العبادة ، يعنى الحج فأزال الله تعالى هذه الشبهة فقال (واذكروه كما هداكم) يعنى اذكروه على كل حال ، وفى كل مكان ، لأن هذا الذكر إنما وجب شكراً على هدايته ، فلما كانت نعمة الهداية متواصلة غير منقطعة ، فكذلك الشكر يجب أن يكون مستمرا غير منقطع . وتاسعها : أن قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) المراد منه الجمع بين صلاتى المغرب والعشاء هناك ، ثم قوله (واذكروه كما هداكم) المراد منه التهليل والتسبيح

﴿السؤال الثانى﴾ ما المراد من الهداية فى قوله (كما هداكم) ؟

ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللهَ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ «١٩٩»

الجواب: منهم من قال: انها خاصة. والمراد منه كما هداكم بأن ردكم فى مناسك حجكم إلى سنة ابراهيم عليه السلام، ومنهم من قال لابل هى عامة متناولة لكل أنواع الهدايه فى معرفة الله تعالى، ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وشرائعه

﴿السؤال الثالث﴾ الضمير فى قوله (من قبله) إلى ماذا يعود؟

الجواب: يحتمل أن يكون راجعا إلى «الهدى» والتقدير: وان كنتم من قبل أن هداكم من الضالين. وقال بعضهم: انه راجع إلى القرآن. والتقدير: واذكروه كما هداكم بكتابه الذى بين لكم معالم دينه، وان كنتم من قبل انزاله ذلك عليكم من الضالين

أما قوله تعالى ﴿وان كنتم من قبله لمن الضالين﴾ فقال القفال رحمة الله عليه: فيه وجهان أحدهما: وما كنتم من قبله إلا الضالين. والثانى: قد كنتم من قبله من الضالين، وهو كقوله (ان كل نفس لما عليها حافظ) وقوله (وان نظنك لمن الكاذبين)

قوله تعالى ﴿ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم﴾

فيه قولان: الأول: المراد به الافاضة من عرفات، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا. فالأكثرون منهم ذهبوا إلى أن هذه الآية أمر لقريش وحلفائها وهم الحمس، وذلك أنهم كانوا لا يتجاوزون المزدلفة ويحتجون بوجوه: أحدها: أن الحرم أشرف من غيره، فوجب أن يكون الوقوف به أولى وثانيها: أنهم كانوا يترفعون على الناس ويقولون: نحن أهل الله فلا نحل حرم الله. وثالثها: أنهم كانوا لو سلموا أن الموقف هو عرفات لا الحرم. لكان ذلك يوهم نقصاً فى الحرم. ثم ذلك النقص كان يعود اليهم. ولهذا الأمر كان الحمس لا يقفون الا فى المزدلفة. فأنزل الله تعالى هذه الآية أمراً لهم بأن يقفوا فى عرفات. وأن يفيضوا منها كما تفعله سائر الناس. وروى أن النبى عليه الصلاة والسلام لما جعل أبا بكر أميرا فى الحج. أمره باخراج الناس الى عرفات. فلما ذهب مر على الحمس وتركهم فقالوا له: إلى أين وهذا مقام آبائك وقومك فلا تذهب. فلم يلتفت اليهم ومضى بأمر الله الى عرفات ووقف بها. وأمر سائر الناس بالوقوف بها. وعلى هذا التأويل فقوله (من حيث أفاض الناس) يعنى لتكن افاضتكم من حيث أفاض سائر الناس الذين هم واقفون بعرفات. ومن القائلين بأن

المراد بهذه الآية الافاضة من عرفات من يقول قوله (ثم أفيضوا) أمر عام لكل الناس ، وقوله (من حيث أفاض الناس) المراد إبراهيم واسماعيل عليهما السلام ، فان سنتهما كانت الافاضة من عرفات ، وروى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقف فى الجاهلية بعرفة كسائر الناس ، ويخالف الحمس ، وايقاع اسم الجمع على الواحد جائز اذا كان رئيسا يقتدى به ، وهو كقوله تعالى (الذين قال لهم الناس) يعنى نعيم بن مسعود (إن الناس قد جمعوا لكم) يعنى أبا سفيان . وإيقاع اسم الجمع على الواحد المعظم مجاز مشهور ، ومنه قوله (إنا أنزلناه فى ليلة القدر) وفى الآية وجه ثالث ذكره القفال رحمه الله ، وهو أن يكون قوله (من حيث أفاض الناس) عبارة عن تقادم الافاضة من عرفة وأنه هو الأمر القديم وما سواه فهو مبتدع محدث ، كما يقال : هذا مما فعله الناس قديما . فهذا جملة الوجوه فى تقرير مذهب من قال : المراد من هذه الآية الافاضة من عرفات

(القول الثانى) وهو اختيار الضحاك : أن المراد من هذه الآية الافاضة من المزدلفة الى منى يوم النحر ، قبل طلوع الشمس للرمى والنحر ، وقوله (من حيث أفاض الناس) المراد بالناس إبراهيم واسماعيل وأتباعهما ، وذلك أنه كانت طريقتهم الافاضة من المزدلفة قبل طلوع الشمس ، على ماجاء به الرسول عليه الصلاة والسلام ، والعرب الذين كانوا واقفين بالمزدلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس ، فالله تعالى أمرهم بأن تكون إفاضتهم من المزدلفة فى الوقت الذى كان يحصل فيه إفاضة ابراهيم وإسماعيل عليهما السلام

واعلم أن على كل واحد من القولين اشكالا

أما الاشكال على القول الأول ، فهو أن قوله تعالى (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) يقتضى ظاهره أن هذه الافاضة غير مادل عليه قوله (فاذا أفضتم من عرفات) لمكان «ثم» فانها توجب الترتيب . ولو كان المراد من هذه الآية : الافاضة من عرفات ، مع أنه معطوف على قوله (فاذا أفضتم من عرفات) كان هذا عطفا للشىء على نفسه ، وأنه غير جائز . ولأنه يصير تقدير الآية : فاذا أفضتم من عرفات ، ثم أفيضوا من عرفات ، وأنه غير جائز

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : هذه الآية متقدمة على ماقبلها ، والتقدير : فاتقون ياأولى الألباب . ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس ، واستغفروا الله ان الله غفور رحيم . ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم . فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله . وعلى هذا الترتيب يصح فى هذه الافاضة أن تكون تلك بعينها

قلنا : هذا وان كان محتملا إلا أن الأصل عدمه ، وإذا أمكن حمل الكلام على القول الثانى

من غير التزام إلى ماذكرتم فأى حاجة بنا إلى التزامه

﴿وأما الاشكال على القول الثانى﴾ فهو أن هذا القول لايتمشى إلا إذا حملنا لفظ (من حيث) فى قوله (من حيث أفاض الناس) على الزمان ، وذلك غير جائز ، فانه مختص بالمكان لا بالزمان

أجاب : القائلون بالقول الأول عن ذلك السؤال بأن «ثم» ههنا على مثال مافى قوله تعالى (وما أدراك ماالعقبة فك رقبة) إلى قوله (ثم كان من الذين آمنوا) أى كان مع هذا من المؤمنين ، ويقول الرجل لغيره : قد أعطيتك اليوم كذا وكذا ، ثم أعطيتك أمس كذا فان فائدة كلمة «ثم» ههنا تأخر أحد الخبرين عن الآخر ، لاتأخر هذا المخبر عنه عن ذلك المخبر عنه

وأجاب القائلون بالقول الثانى بأن التوقيت بالزمان والمكان يتشابهان جداً فلا يبعد جعل اللفظ المستعمل فى أحدهما مستعملا فى الآخر على سبيل المجاز

أما قوله ﴿من حيث أفاض الناس﴾ فقد ذكرنا أن المراد من (الناس) إما الواقفون بعرفات وإما ابراهيم واسمعيل عليهما السلام وأتباعهما ، وفيه قول ثالث وهو قول الزهرى : أن المراد بالناس فى هذه الآية : آدم عليه السلام . واحتج بقراءة سعيد بن جبير (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) وقال : هو آدم نسى ماعهد اليه . ويروى أنه قرأ (الناس) بكسر السين اكتفاء بالكسرة عن الياء ، والمعنى : أن الافاضة مع عرفات شرع قديم فلا تتركوه

أما قوله تعالى ﴿واستغفروا الله﴾ فالمراد منه الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب ، وهو أن يندم على كل تقصير منه فى طاعة الله ، ويعزم على أن لايقصر فيما بعد ، ويكون غرضه فى ذلك تحصيل مرضات الله تعالى لا لمنافعه العاجلة ، كما أن ذكر الشهادتين لاينفع إلا والقلب حاضر مستقر على معناهما ، وأما الاستغفار باللسان من غير حصول التوبة بالقلب فهو إلى الضرر أقرب

فان قيل : كيف أمر بالاستغفار مطلقا ، وربما كان فيهم من لم يذنب فحينئذ لايحتاج الى الاستغفار

والجواب : أنه ان كان مذنبا فالاستغفار واجب ، وان لم يذنب الا أنه يجوز من نفسه أنه قد صدر عنه تقصير فى أداء الواجبات ، والاحتراز عن المحظورات ، وجب عليه الاستغفار أيضا تداركا لذلك الخلل المجوز ، وان قطع بأنه لم يصدر عنه البتة خلل فى شىء من الطاعات ، فهذا كالممتنع فى حق البشر ، فمن أين يمكنه هذا القطع فى عمل واحد ، فكيف فى أعمال كل العمر ، الا أن بتقدير إمكانه فالاستغفار أيضا واجب ، وذلك لأن طاعة المخلوق لاتليق بحضرة الخالق ، ولهذا قالت الملائكة: سبحانك ماعبدناك حق عبادتك . فكان الاستغفار لازما من هذه الجهة . ولهذا قال

فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا

عليه الصلاة والسلام «انه ليغان على قلبي وانى لأستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة»

وأما قوله تعالى ﴿إن الله غفور رحيم﴾ قد علمت أن غفورا يفيد المبالغة ، وكذا الرحيم ، ثم فى الآية مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية تدل على أنه تعالى يقبل التوبة من التائب ، لأنه تعالى لما أمر المذنب بالاستغفار ، ثم وصف نفسه بأنه كثير الغفران كثير الرحمة ، فهذا يدل قطعا على أنه تعالى يغفر لذلك المستغفر ، ويرحم ذلك الذى تمسك بحبل رحمته وكرمه

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف أهل العلم فى المغفرة الموعودة فى هذه الآية فقال قائلون : انها عند الدفع من عرفات الى الجمع ، وقال آخرون : انها عند الدفع من الجمع الى منى . وهذا الاختلاف مفرع على ماذكرنا أن قوله (ثم أفيضوا) على أى الأمرين يحمل ؟ قال القفال رحمه الله : ويتأكد القول الثانى بما روى نافع عن ابن عمر ، قال : خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية يوم عرفة فقال «ياأيها الناس ان الله عز وجل يطلع عليكم فى مقامكم هذا . فقبل من محسنكم ووهب مسيئكم لمحسنكم ، والتبعات عوضها من عنده أفيضوا على اسم الله» فقال أصحابه : يارسول الله أفضت بنا بالأمس كئيبا حزينا ، وأفضت بنا اليوم فرحا مسرورا ، فقال عليه الصلاة والسلام «انى سألت ربى عز وجل بالأمس شيأ لم يجد لى به : سألته التبعات فأبى على به فلما كان اليوم أتانى جبريل عليه السلام فقال : إن ربك يقرئك السلام ويقول لك : التبعات ضمنت عوضها من عندى» اللهم اجعلنا من أهله بفضلك يا أكرم الأكرمين

قوله تعالى ﴿فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى ابن عباس أن العرب كانوا عند الفراغ من حجتهم بعد أيام التشريق يقفون بين مسجد منى وبين الجبل ، ويذكر كل واحد منهم فضائل آبائه فى السماحة والحماسة وصلة الرحم ، ويتناشدون فيها الأشعار ، ويتكلمون بالمنثور من الكلام . ويريد كل واحد منهم من ذلك الفعل حصول الشهرة والترفع بمآثر سلفه ، فلما أنعم الله عليهم بالاسلام ، أمرهم أن يكون ذكرهم لربهم كذكرهم لآبائهم ، وروى القفال فى تفسيره عن ابن عمر قال : طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلته القصوى يوم الفتح ، يستلم الركن بمحجنه ، ثم حمد الله وأثنى عليه . ثم قال

«أما بعد أيها الناس ان الله قد أذهب عنكم حمية الجاهلية وتفككها ، ياأيها الناس إنما الناس رجلان برتقى كريم على الله ، أو فاجر شقى هين على الله ، ثم تلا (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى) أقول قولى هذا وأستغفر الله لى ولكم» وعن السدى أن العرب بمنى بعد فراغهم من الحج . كان أحدهم يقول : اللهم ان أبى كان عظيم الجفنة ، عظيم القدر ، كثير المال ، فأعطنى مثل ما أعطيته ، فأنزل الله تعالى هذه الآية

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن القضاء إذا عاق بفعل النفس . فالمراد به الاتمام والفراغ . وإذا علق على فعل الغير فالمراد به الالزام ، نظير الأول قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات فى يومين ، فاذا قضيت الصلاة) وقال عليه الصلاة والسلام «وما فاتكم فاقضوا» ويقال فى الحاكم عند فصل الخصومة قضى بينهما . ونظير الثانى قوله تعالى (وقضى ربك) وإذا استعمل فى الاعلام ، فالمراد أيضاً ذلك كقوله (وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب) يعنى أعلمناهم

إذا ثبت هذا فنقول : قوله تعالى (فاذا قضيتم مناسككم) لا يحتمل إلا الفراغ من جميعه ، خصوصا وذكر كثير منه قد تقدم من قبل . وقال بعضهم : يحتمل أن يكون المراد : اذكروا الله عند المناسك ويكون المراد من هذا الذكر ما أمروا به من الدعاء بعرفات والمشعر الحرام . والطواف والسعى ويكون قوله (فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله) كقول القائل : إذا حججت فطف وقف بعرفة ولا يعنى به الفراغ من الحج بل الدخول فيه . وهذا القول ضعيف لأنا بينا أن قوله (فاذا قضيتم مناسككم) مشعر بالفراغ والاتمام من الكل . وهذا مفارق لقول القائل : إذا حججت فقف بعرفات . لأن مراده هناك الدخول فى الحج لا الفراغ . وأما هذه الآية فلا يجوز أن يكون المراد منها إلا الفراغ من الحج

﴿المسألة الثالثة﴾ «المناسك» جمع منسك الذى هو المصدر بمنزلة النسك . أى إذا قضيتم عباداتكم التى أمرتم بها فى الحج . وان جعلتها جمع منسك الذى هو موضع العبادة ، كان التقدير : فاذا قضيتم أعمال مناسككم . فيكون من باب حذف المضاف

إذا عرفت هذا فنقول : قال بعض المفسرين : المراد من المناسك ههنا ما أمر الله تعالى به الناس فى الحج من العبادات ، وعن مجاهد أن قضاء المناسك هو اراقة الدماء

﴿المسألة الرابعة﴾ الفاء فى قوله (فاذكروا الله) يدل على أن الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر ، فلهذا اختلفوا فى أن هذا الذكر أى ذكر هو ؟ فمنهم من حمله على الذكر على الذبيحة ، ومنهم من حمله على الذكر الذى هو التكبيرات بعد الصلاة فى يوم النحر وأيام التشريق . على حسب

اختلافهم فى وقته أولا وآخرا . لأن بعد الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص الاهذه التكبيرات ، ومنهم من قال : بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه بعد الحج من ذكر التفاخر بأحوال الآباء . لأنه تعالى لو لم ينه عن ذلك بانزال هذه الآية لم يكونوا ليعدلوا عن هذه الطريقة الذميمة ، فكأنه تعالى قال : فاذا قضيتم وفرغتم من واجبات الحج وحللتم فتوفروا على ذكر الله دون ذكر الآباء . ومنهم من قال : بل المراد منه أن الفراغ من الحج يوجب الاقبال على الدعاء والاستغفار ،وذلك لأن من تحمل مفارقة الأهل والوطن وانفاق الأموال ، والتزام المشاق فى سفر الحج . فحقيق به بعد الفراغ منه أن يقبل على الدعاء والتضرع وكثرةالاستغفار والانقطاع إلىالله تعالى ، وعلى هذا جرت السنة بعد الفراغ من الصلاة بالدعوات الكثيرة . وفيه وجه خامس . وهو أنالمقصود من الاشتغال بهذه العبادة : قهر النفس ومحو آثار النفس والطبيعة . ثم هذا العزم ليس مقصوداً بالذات . بل المقصود منه أن تزول النقوش الباطلة عن لوح الروح حتى يتجلى فيه نور جلال الله ، والتقدير: فاذا قضيتم مناسككم . وأزلتم آثار البشرية . وأمطتم الأذى عن طريق السلوك . فاشتغلوا بعد ذلك بتنوير القلب بذكر الله ، فالأول نفى ، والثانى اثبات ، والأول ازالة ما دون الحق من سنن الآثار ، والثانى استنارة القلب بذكر الملك الجبار

أما قوله تعالى ﴿ كذكركم آباءكم ﴾ ففيه وجوه : أحدها : وهو قول جمهور المفسرين : أنا ذكرنا أن القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يبالغون فى الثناء على آبائهم فى ذكر مناقبهم وفضائلهم فقال الله سبحانه وتعالى (فاذكروا الله كذكركم آباءكم) يعنى توفروا على ذكر الله . كما كنتم تتوفرون على ذكر الآباء ، وابذلوا جهدكم فى الثناء على الله وشرح آلائه ونعمائه ، كما بذلتم جهدكم فى الثناء على آبائكم . لأن هذا أولى وأقرب الى العقل من الثناء على الآباء ، فان ذكر مفاخر الآباء ان كان كذبا فذلك يوجب الدناءة فى الدنيا والعقوبة فى الآخرة . وان كان صدقا فذلك يوجب العجب والكبر وكثرة الغرور . وكل ذلك من أمهات المهلكات ، فثبت أن اشتغالكم بذكر الله أولى من اشتغالكم بمفاخر آبائكم . فان لم تحصل الأولوية فلا أقل من التساوى . وثانيها : قال الضحاك والربيع : اذكروا الله كذكركم آباءكم وأمهاتكم . واكتفى بذكر الآباء عن الأمهات . كقوله (سرابيل تقيكم الحر) قالوا وهو قول الصبى أول ما يفصح الكلام أبه أبه . أمه أمه . أى كونوا مواظبين على ذكر الله كما يكون الصبى فى صغره مواظبا على ذكر أبيه وأمه . وثالثها : قال أبو مسلم : جرى ذكر الآباء مثلا لدوام الذكر . والمعنى أن الرجل كما لا ينسى ذكر أبيه . فكذلك يجب أن لا يغفل عن ذكر الله ورابعها : قال ابن الانبارى فى هذه الآية : ان العرب كان أكثر أقسامها فى الجاهلية بالآباء ، كقوله

وأبى وأبيكم، وجدى وجدكم، فقال تعالى: عظموا الله كتعظيمكم آبائكم. وخامسها: قال بعض المذكورين: المعنى اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية. فان الواحد منهم لو نسب إلى والدين لتأذى واستنكف منه. ثم كان يثبت لنفسه آلهة، فقيل لهم: اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية، بل المبالغة فى التوحيد ههنا أولى من هناك. وهذا هو المراد بقوله (أو أشد ذكرا) وسادسها: أن الطفل كما يرجع الى أبيه فى طلب جميع المهمات، ويكون ذاكرا له بالتعظيم. فكونوا أنتم فى ذكر الله كذلك. وسابعها: يحتمل أنهم كانوا يذكرون آباءهم ليتوسلوا بذكرهم إلى إجابة الدعاء عند الله. فعرفهم الله تعالى أن آباءهم ليسوا فى هذه الدرجة إذ أفعالهم الحسنة صارت غير معتبرة بسبب شركهم وأمروا أن يجعلوا بدل ذلك تعديد آلاء الله ونعمائه وتكثير الثناء عليه، ليكون ذلك وسيلة إلى تواتر النعم فى الزمان المستقبل. وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أن يحلفوا بآبائهم. فقال «من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت» إذا كان ما سوى الله فانما هو لله وبالله. فالأولى تعظيم الله تعالى ولا إله غيره. وثامنها: روى عن ابن عباس أنه قال فى تفسير هذه الآية: هو أن تغضب لله إذا عصى. أشد من غضبك لوالدك إذا ذكر بسوء. واعلم أن هذه الوجوه وان كانت محتملة الا أن الوجه الأول هو المتعين. وجميع الوجوه مشتركة فى شىء واحد. وهو أنه يجب على العبد أن يكون دائم الذكر لربه. دائم التعظيم له. دائم الرجوع اليه فى طلب مهماته، دائم الانقطاع عمن سواه. اللهم اجعلنا بهذه الصفة يا أكرم الأكرمين

أما قوله تعالى ﴿أو أشد ذكرا﴾ ففيه مسألتان:

(المسألة الأولى) عامل الاعراب فى (أشد) قيل: الكاف. فيكون موضعه جرا وقيل: اذكروا. فيكون موضعه نصبا. والتقدير: اذكروا الله مثل ذكركم آباءكم، واذكروه أشد ذكرا من آبائكم

(المسألة الثانية) قوله (أو أشد ذكرا) معناه: بل أشد ذكرا. وذلك لأن مفاخر آبائهم كانت قليلة. أما صفات الكمال لله عز وجل فهى غير متناهية. فيجب أن يكون اشتغالهم بذكر صفات الكمال فى حق الله تعالى أشد من اشتغالهم بذكر مفاخر آبائهم. قال القفال رحمه الله: ومجاز اللغة فى مثل هذا معروف: يقول الرجل لغيره: أفعل هذا الى شهر أو أسرع منه، لا يريد به التشكيك، انما يريد به النقل عن الاول إلى ما هو أقرب منه

فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِى الدُّنْيَا وَمَالَهُ فِى الآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ «٢٠٠» وَمِنْهُم مَّنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِى الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ «٢٠١» أُولٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللهُ سَرِيعُ الحِسَابِ «٢٠٢»

قوله تعالى ﴿فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا وما له فى الآخرة من خلاق ومنهم من يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب﴾

فى الآية مسائل:

﴿المسألة الاولى﴾ اعلم أن الله تعالى بين أولا تفصيل مناسك الحج، ثم أمر بعدها بالذكر، فقال (فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم) ثم بين أن الأولى أن يترك ذكر غيره، وأن يقتصر على ذكره فقال (فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا) ثم بين بعد ذلك الذكر كيفية الدعاء فقال (فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا) وما أحسن هذا الترتيب، فانه لا بد من تقديم العبادة لكسر النفس وازالة ظلماتها، ثم بعد العبادة لا بد من الاشتغال بذكر الله تعالى لتنوير القلب وتجلى نور جلاله، ثم بعد ذلك الذكر يشتغل الرجل بالدعاء، فان الدعاء انما يكمل إذا كان مسبوقا بالذكر كما حكى عن ابراهيم عليه السلام أنه قدم الذكر. فقال (الذى خلقنى فهو يهدين) ثم قال (رب هب لى حكما وألحقنى بالصالحين) فقدم الذكر على الدعاء.

إذا عرفت هذا فنقول: بين الله تعالى أن الذين يدعون الله فريقان: أحدهما: أن يكون دعاؤهم مقصورا على طلب الدنيا. والثانى: الذين يجمعون فى الدعاء بين طلب الدنيا وطلب الآخرة. وقد كان فى التقسيم قسم ثالث. وهو من يكون دعاؤه مقصوراً على طلب الآخرة. واختلفوا فى أن هذا القسم هل هو مشروع أولا؟ والأكثرون على أنه غير مشروع، وذلك أن الانسان خلق محتاجا ضعيفا لا طاقة له بآلام الدنيا ولا بمشاق الآخرة، فالأولى له أن يستعيذ بربه من كل شرور الدنيا والآخرة. روى القفال فى تفسيره عن أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعوده وقد أنهكه المرض، فقال: ما كنت تدعو الله به قبل هذا قال: كنت أقول: اللهم ما كنت تعاقبنى

به فى الآخرة فعجل به فى الدنيا . فقال النبى عليه السلام : سبحان الله انك لا تطيق ذلك ألا قلت «ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار» قال فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم فشفى .

واعلم أنه سبحانه لو سلط الألم على عرق واحد فى البدن ، أو على منبت شعرة واحدة ، لشوش الأمر على الانسان . وصار بسببه محروما عن طاعة الله تعالى ، وعن الاشتغال بذكره ، فمن ذا الذى يستغنى عن إمداد رحمة الله تعالى فى أولاه وعقباه ، فثبت أن الاقتصار فى الدعاء على طلب الآخرة غير جائز . وفى الآية إشارة اليه حيث ذكر القسمين الأولين ، وأهمل هذا القسم الثالث

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أن الذين حكى الله عنهم أنهم يقتصرون فى الدعاء على طلب الدنيا من هم ؟ فقال قوم : هم الكفار . روى عن ابن عباس أن المشركين كانوا يقولون إذا وقفوا : اللهم ارزقنا إبلا وبقرا وغنما وعبيدا وإماء . وما كانوا يطلبون التوبة والمغفرة ، وذلك لأنهم كانوا منكرين للبعث والمعاد ، وعن أنس كانوا يقولون : اسقنا المطر ، وأعطنا على عدونا الظفر ، فأخبر الله تعالى أن من كان من هذا الفريق فلا خلاق له فى الآخرة ، أى لا نصيب له فيها من كرامة ونعيم وثواب . نقل عن الشيخ أبى على الدقاق رحمه الله أنه قال : أهل النار يستغيثون ثم يقولون : أفيضوا علينا من الماء ، أو مما رزقكم الله فى الدنيا ، طلبا للمأكول والمشروب ، فلما غلبتهم شهواتهم افتضحوا فى الدنيا والآخرة . وقال آخرون : هؤلاء قد يكونون مؤمنين ولكنهم يسألون الله لدنياهم . لا لأخراهم . ويكون سؤالهم هذا من جملة الذنوب حيث سألوا الله تعالى فى أعظم المواقف . وأشرف المشاهد : حطام الدنيا وعرضها الفانى . معرضين عن سؤال النعيم الدائم فى الآخرة ، وقد يقال لمن فعل ذلك : انه لا خلاق له فى الآخرة ، وان كان الفاعل مسلما ، كما روى فى قوله (إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم فى الآخرة) أنها نزلت فيمن أخذ مالا بيمين فاجرة ، روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ، «ان الله يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم» ثم معنى ذلك على وجوه : أحدها : أنه لا خلاق له فى الآخرة إلا أن يتوب . والثانى : لا خلاق له فى الآخرة الا أن يعفو الله عنه . والثالث : لا خلاق له فى الآخرة كخلاق من سأل الله لآخرته . وكذلك لا خلاق لمن أخذ مالا بيمين فاجرة ، كخلاق من تورع عن ذلك والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (ربنا آتنا فى الدنيا) حذف مفعول «آتنا» من الكلام لأنه كالمعلوم . واعلم أن مراتب السعادات ثلاث : روحانية ، وبدنية ، وخارجية ، أما الروحانية فاثنتان:

تكميل القوة النظرية بالعلم ، وتكميل القوة العملية بالأخلاق الفاضلة . وأما البدنية فاثنان : الصحة والجمال . وأما الخارجية فاثنان : المال ، والجاه . فقوله (آتنا فى الدنيا) يتناول كل هذه الأقسام فان العلم إذا كان يراد للتزين به فى الدنيا والترفع به على الأقران ، كان من الدنيا والأخلاق الفاضلة إذا كانت تراد للرياسة فى الدنيا وضبط مصالحها ، كانت من الدنيا ، وكل من لا يؤمن بالبعث والمعاد ، فانه لا يطلب فضيلة لا روحانية ولا جسمانية إلا لأجل الدنيا ، ثم قال تعالى فى حق هذا الفريق (وماله فى الآخرة من خلاق) أى ليس له نصيب فى نعيم الآخرة ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له فى الآخرة من نصيب) ثم انه تعالى لم يذكر فى هذه الآية أن الذى طلبه فى الدنيا هل أجيب له أم لا ؟ قال بعضهم : ان مثل هذا الانسان ليس بأهل للاجابة ، لأن كون الانسان مجاب الدعوة صفة مدح فلا تثبت إلا لمن كان ولياً لله تعالى مستحقاً للكرامة ، لكنه وإن لم يجب فانه مادام مكلفاً حيا فالله تعالى يعطيه رزقه على ماقال (ومامن دابة فى الأرض إلا على الله رزقها) وقال آخرون ان مثل هذا الانسان قد يكون مجابا ، لكن تلك الاجابة قد تكون مكراً واستدراجا

أما قوله تعالى ﴿ومنهم من يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار﴾ فالمفسرون ذكروا فيه وجوها : أحدها : أن الحسنة فى الدنيا عبارة عن الصحة ، والأمن ، والكفاية والولد الصالح ، والزوجة الصالحة ، والنصرة على الاعداء ، وقد سمى الله تعالى الخصب والسعة فى الرزق ، وما أشبهه «حسنة» فقال (ان تصبك حسنة تسؤهم) وقيل فى قوله (قل هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين) أنهما الظفر والنصرة والشهادة . وأما الحسنة فى الآخرة فهى الفوز بالثواب ، والخلاص من العقاب ، وبالجملة فقوله (ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة) كلمة جامعة لجميع مطالب الدنيا والآخرة ، روى حماد بن سلمة عن ثابت أنهم قالوا لأنس : ادع لنا . فقال «اللهم آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار» قالوا : زدنا فأعادها قالوا : زدنا قال : ماتريدون ؟ قد سألت لكم خير الدنيا والآخرة ، ولقد صدق أنس . فانه ليس للعبد دار سوى الدنيا والآخرة فاذا سأل حسنة الدنيا وحسنة الآخرة لم يبق شىء سواه . وثانيها : أن المراد بالحسنة فى الدنيا العمل النافع : وهو الايمان والطاعة ، والحسنة فى الآخرة اللذة الدائمة ، والتعظيم ، والتنعم بذكر الله ، وبالانس به ، وبمحبته وبرؤيته . وروى الضحاك عن ابن عباس أن رجلا دعا ربه فقال فى دعائه «ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار» فقال النبى عليه الصلاة والسلام : ما أعلم أن هذا الرجل سأل الله شيئاً من أمر الدنيا ، فقال بعض الصحابة : بلى يارسول الله انه قال «ربنا آتنا فى الدنيا

حسنة» فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : انه يقول : آتنا فى الدنيا عملا صالحاً وهذا متأكد بقوله تعالى (والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين) وتلك القرة هى أن يشاهدوا أولادهم وأزواجهم مطيعين مؤمنين مواظبين على العبودية . وثالثها : قال قتادة : الحسنة فى الدنيا وفى الآخرة طلب العافية فى الدارين ، وعن الحسن : الحسنة فى الدنيا فهم كتاب الله تعالى ، وفى الآخرة الجنة ، واعلم أن منشأ البحث فى الآية أنه لو قيل : آتنا فى الدنيا الحسنة وفى الآخرة الحسنة لكان ذلك متناولا لكل الحسنات ، ولكنه قال (آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة) وهذا نكرة فى محل الاثبات فلا يتناول إلا حسنة واحدة ، فلذلك اختلف المتقدمون من المفسرين فكل واحد منهم حمل اللفظ على ما رآه أحسن أنواع الحسنة

فان قيل : أليس أنه لو قيل : آتنا الحسنة فى الدنيا والحسنة فى الآخرة ، لكان ذلك متناولا لكل الأقسام فلم ترك ذلك وذكر على سبيل التنكير ؟

قلت : الذى أظنه فى هذا الموضع والعلم عندالله أنا بينا فيما تقدم أنه ليس للداعى أن يقول : اللهم أعطنى كذا وكذا ، بل يجب أن يقول : اللهم ان كان كذا وكذا مصلحة لى ، وموافقا لقضائك وقدرك ، فاعطنى ذلك ، فلو قال : اللهم أعطنى الحسنة فى الدنيا والآخرة ، لكان ذلك جزما ، وقد بينا أنه غير جائز ، أما لما ذكر على سبيل التنكير فقال : أعطنى فى الدنيا حسنة ، كان المراد منه حسنة واحدة ، وهى الحسنة التى تكون موافقة لقضائه وقدره ورضاه وحكمه وحكمته ، فكان ذلك أقرب الى رعاية الأدب والمحافظة على أصول اليقين

أما قوله تعالى ﴿أولئك لهم نصيب مما كسبوا﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله تعالى (أولئك) فيه قولان : أحدهما : أنه إشارة الى الفريق الثانى فقط الذين سألوا الدنيا والآخرة ، والدليل عليه أنه تعالى ذكر حكم الفريق الأول حيث قال (وما له فى الآخرة من خلاق)

والقول الثانى : أنه راجع الى الفريقين ، أى لكل من هؤلاء نصيب من عمله على قدر ما نواه ، فمن أنكر البحث وحج التماسا لثواب الدنيا فذلك منه كفر وشرك ، والله مجازيه أو يكون المراد ان من عمل للدنيا أعطى نصيب مثله فى دنياه ، كما قال (من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله فى الآخرة من نصيب)

أما قوله تعالى ﴿لهم نصيب مما كسبوا﴾ ففيه سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ قوله : (لهم نصيب مما كسبوا) يجرى مجرى التحقير والتقليل . فما المراد منـــه ؟

الجواب : المراد : لهم نصيب من الدنيا ومن الآخرة بسبب كسبهم وعملهم . فقوله «من» فى قوله (مما كسبوا) لابتداء الغاية . لا للتبعيض

﴿السؤال الثانى﴾ هل تدل هذه الآية على أن الجزاء على العمل ؟

الجواب : نعم . ولكن بحسب الوعد لابحسب الاستحقاق الذاتى

﴿السؤال الثالث﴾ ما الكسب ؟

الجواب : الكسب يطلق على مايناله المرء بعمله . فيكون كسبه ومكتسبه ، بشرط أن يكون ذلك جر منفعة أو دفع مضرة ، وعلى هذا الوجه يقال فى الأرباح : انها كسب فلان ، وأنه كثير الكسب أو قليل الكسب ، لأنه لايريد الا الربح . فأما الذى يقوله أصحابنا من أن الكسب واسطة بين الجبر والخلق فهو مذكور فى الكتب القديمة فى الكلام

أما قوله تعالى ﴿والله سريع الحساب﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ «سريع» فاعل من السرعة . قال ابن السكيت : سرع يسرع سرعا وسرعة فهو سريع «والحساب» مصدر كالمحاسبة ، ومعنى الحساب فى اللغة العد ، يقال : حسب يحسب حسابا وحسبة وحسبا إذا عد ، ذكره الليث وابن السكيت ، والحسب ماعد ، ومنه حسب الرجل وهو مايعد من مآثره ومفاخره ، والاحتساب الاعتداد بالشىء ، وقال الزجاج : الحساب فى اللغة مأخوذ من قولهم : حسبك كذا أى كفاك ، فسمى الحساب فى المعاملات حسابا لأنه يعلم به مافيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار ولانقصان

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف الناس فى معنى كون الله تعالى محاسباً لخلقه على وجوه . أحدها : أن معنى الحساب أنه تعالى يعلمهم مالهم وعليهم . بمعنى أنه تعالى يخلق العلوم الضرورية فى قلوبهم بمقادير أعمالهم وكمياتها وكيفياتها ، وبمقادير مالهم من الثواب والعقاب ، قالوا : ووجه هذا المجاز أن الحساب سبب لحصول علم الانسان بماله وعليه . فاطلاق اسم الحساب على هذا الاعلام يكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب . وهذا مجاز مشهور ، ونقل عن ابن عباس أنه قال : انه لاحساب على الخلق . بل يقفون بين يدى الله تعالى ويعطون كتبهم بأيمانهم ، فيها سيئاتهم ، فيقال لهم : هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها ، ثم يعطون حسناتهم ويقال : هذه حسناتكم قد ضعفتها لكم

﴿والقول الثانى﴾ أن المحاسبة عبارة عن المجازاة قال تعالى (وكأين من قرية عتت عن أمر ربها ورسله فحاسبناها حسابا شديدا) ووجه المجاز فيه أن الحساب سبب للأخذ والاعطاء . واطلاق اسم السبب على المسبب جائز . فحسن اطلاق لفظ الحساب عن المجازاة

﴿والقول الثالث﴾ أنه تعالى يكلم العباد فى أحوال أعمالهم وكيفية مالها من الثواب والعقاب ، فمن قال : ان كلامه ليس بحرف ولا بصوت ، قال : انه تعالى يخلق فى أذن المكلف سمعا يسمع به كلامه القديم ، كما أنه يخلق فى عينه رؤية يرى بها ذاته القديمة . ومن قال : انه صوت قال : انه تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف إما بأن يخلق ذلك الكلام فى أذن كل واحد منهم أوفى جسم يقرب من أذنه بحيث لاتبلغ قوة ذلك الصوت أن تمنع الغير من فهم ما كلف به . فهذا هو المراد من كونه تعالى محاسباً لخلقه

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا فى معنى كونه تعالى سريع الحساب وجوها : أحدها : أن محاسبته ترجع إما الى أنه يخلق علوما ضرورية فى قلب كل مكلف بمقادير أعماله ومقادير ثوابه وعقابه ، أو إلى أنه يوصل إلى كل مكلف ماهو حقه من الثواب . أو إلى أنه يخلق سمعا فى أذن كل مكلف ، يسمع به الكلام القديم ، أو إلى أنه يخلق فى أذن كل مكلف صوتا دالا على مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه الأربعة فيرجع حاصل كونه تعالى محاسبا الى أنه تعالى يخلق شيأ ، ولما كانت قدرة الله تعالى متعلقة بجميع الممكنات . ولا يتوقف تخليقه واحداثه على سبق مادة ولا مدة ولا آلة ولا يشغله شأن عن شأن . لاجرم كان قادرا على أن يخلق جميع الخلق فى أقل من لمحة البصر . وهذا كلام ظاهر . ولذلك ورد فى الخبر أن الله تعالى يحاسب الخلق فى قدر حلب ناقة . وثانيها : أن معنى كونه تعالى « سريع الحساب » أنه سريع القبول لدعاء عباده والاجابة لهم . وذلك لأنه تعالى فى الوقت الواحد يسأله السائلون . كل واحد منهم أشياء مختلفة من أمور الدنيا والآخرة فيعطى كل واحد مطلوبه من غير أن يشتبه عليه شىء من ذلك . ولو كان الأمر مع واحد من المخلوقين لطال العد ، واتصل الحساب ، فأعلم الله تعالى أنه «سريع الحساب» أى هو عالم بجملة سؤالات السائلين . لأنه تعالى لايحتاج الى عقد يد ، ولا الى فكرة وروية . وهذا معنى الدعاء المأثور «يامن لايشغله شأن عن شأن» وحاصل الكلام فى هذا القول أن معنى كونه تعالى «سريع الحساب» كونه تعالى عالما بجميع أحوال الخلق وأعمالهم . ووجه المجاز فيه أن المحاسب إنما يحاسب ليحصل له العلم بذلك الشىء فالحساب سبب لحصول العلم ، فأطلق اسم السبب على المسبب : وثالثها : أن محاسبة الله سريعة بمعنى آتية لامحالة . كما قال عز وجل (ان ما توعدون لصادق . وان الدين لواقع) وكل ما هو

وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ «٢٠٣»

آت آت ، فكأنه قيل ان الساعة التى فيها الجزاء والحساب قريبة

قوله تعالى ﴿واذكر الله فى أيام معدودات فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى واتقوا الله واعلموا أنكم اليه تحشرون﴾

اعلم أنه لما ذكر مايتعلق بالمشعر الحرام . لم يذكر الرمى لوجهين : أحدهما : أن ذلك كان أمرا مشهورا فيما بينهم وما كانوا منكرين لذلك ، الا أنه تعالى ذكر مافيه من ذكر الله لأنهم كانوا لا يفعلونه والثانى : لعله إنما لم يذكر الرمى لأن فى الأمر بذكر الله فى هذه الأيام دليلا عليه . إذ كان من سننه التكبير على كل حصاة منها ، ثم قال (واذكروا الله فى أيام معدودات) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ ان الله تعالى ذكر فى مناسك الحج الأيام المعدودات ، والأيام المعلومات فقال هنا (واذكروا الله فى أيام معدودات) وقال فى سورة الحج (ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات) فمذهب الشافعى رضى الله عنه أن المعلومات هى العشر الأول من ذى الحجة آخرها يوم النحر ، وأما المعدودات فثلاثة أيام بعد يوم النحر ، وهى أيام التشريق ، واحتج على أن المعدودات هى أيام التشريق بأنه تعالى ذكر الأيام المعدودات . والأيام لفظ جمع فيكون أقلها ثلاثة . ثم قال بعده (فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه) وهذا يقتضى أن يكون المراد : فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه من هذه الأيام المعدودات ، وأجمعت الأمة على أن هذا الحكم إنما ثبت فى أيام منى وهى أيام التشريق . فعلمنا أن الأيام المعدودات هى أيام التشريق ، والقفال أكد هذا بما روى فى تفسيره عن عبد الرحمن بن نعمان الديلمى ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر مناديا فنادى «الحج عرفة من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج . وأيام منى ثلاثة أيام فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه . ومن تأخر فلا اثم عليه» وهذا يدل على أن الأيام المعدودات هى أيام التشريق ، قال الواحدى رحمة الله عليه : أيام التشريق هى ثلاثة أيام بعد يوم النحر : أولها : يوم النفر ، وهو اليوم الحادى عشر من ذى الحجة ينفر الناس فيه بمنى : والثانى : يوم النفر الأول لأن بعض الناس ينفرون فى هذا اليوم من منى : والثالث : يوم النفر الثانى . وهذه الأيام الثلاثة مع يوم النحر كلها أيام النحر ، وأيام

رمى الجمار فى هـــذه الأيام الأربعة مع يوم عرفة أيام التكبير ادبار الصلوات على ماسنشرح مذاهب الناس فيه

﴿المسألة الثانية﴾ المراد بالذكر فى هذه الأيام : الذكر عند الجمرات . فانه يكبر مع كل حصاة والذكر ادبار الصلوات والناس أجمعوا على ذلك ، إلا أنهم اختلفوا فى مواضع

﴿الموضع الأول﴾ أجمعت الأمة على أن التكبيرات المقيدة بادبار الصلوات مختصة بعيد الأضحى ، ثم فى ابتدائها وانتهائها خلاف

﴿القول الأول﴾ أنها تبتدأ من الظهر يوم النحر الى مابعد الصبح من آخر أيام التشريق فتكون التكبيرات على هذا القول فى خمس عشرة صلاة ، وهو قول ابن عباس وابن عمر ، وبه قال مالك والشافعى رضى الله عنهما فى أحد أقواله ، والحجة فيه أن الأمر بهذه التكبيرات انما ورد فى حق الحاج . قال تعالى (فاذكروا الله كذكركم آباءكم) ثم قال (واذكروا الله فى أيام معدودات فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه) وهذا انما يحصل فى حق الحاج ، فدل على أن الأمر بهذه التكبيرات انما ورد فى حق الحاج ، وسائر الناس تبع لهم فى ذلك ، ثم ان صلاة الظهر هى أول صلاة يكبر الحاج فيها بمنى ، فانهم يلبون قبل ذلك . وآخر صلاة يصلونها بمنى هى صلاة الصبح من آخر أيام التشريق . فوجب أن تكون هذه التكبيرات فى حق غير الحاج مقيدة بهذا الزمان

﴿القول الثانى﴾ للشافعى رضى الله عنه أنه يبتدأ به من صلاة المغرب ليلة النحر ، إلى صلاة الصبح من آخر أيام التشريق ، وعلى هذا القول تكون التكبيرات بعد ثمانى عشرة صلاة

﴿والقول الثالث﴾ للشافعى رضى الله عنه أنه يبتدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة ، وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر ، فتكون التكبيرات بعد ثمان صلوات ، وهو قول علقمة والأسود والنخعى وأبى حنيفة

﴿والقول الرابع﴾ أنه يبتدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة ، وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر من آخر أيام التشريق . فتكون التكبيرات بعد ثلاث وعشرين صلاة . وهو قول أكابر الصحابة ، كعلى وعمر وابن مسعود وابن عباس ، ومن الفقهاء قول الثورى وأبى يوسف ومحمد وأحمد واسحق والمزنى وابن شريح ، وعليه عمل الناس بالبلدان ، ويدل عليه وجوه : الأول : ما روى جابر أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى الصبح يوم عرفة . ثم أقبل علينافقال : الله أكبر . ومد التكبير إلى العصر من آخر أيام التشريق . والثانى : أن الذى قاله أبو حنيفة أخذ بالأقل ،

وهذا القول أخذ بالأكثر . والتكثير فى التكبير أولى ، لقوله تعالى (اذكروا الله ذكرا كثيرا) الثالث : أن هذا هو الأحوط ، لأنه لو زاد فى التكبيرات فهو خير من أن ينقص منها . والرابع : أن هذه التكبيرات تنسب إلى أيام التشريق ، فوجب أن يؤتى بها إلى آخر أيام التشريق

فان قيل : هذه التكبيرات مضافة إلى الأيام المعدودات وهى أيام التشريق ، فوجب أن لا تكون مشروعة يوم عرفة

قلنا : فهذا يقتضى أن لا يكبر يوم النحر وهو باطل بالاجماع ، وأيضا لما كان الأغلب فى هذه المدة أيام التشريق ؛ صح أن يضاف التكبير إليها

﴿الموضع الثانى﴾ قال الشافعى رضى الله عنه: المستحب فى التكبيرات أن تكون ثلاثا نسقاً أى متتابعاً ، وهو قول مالك . وقال أبو حنيفة وأحمد : يكبر مرتين . حجة الشافعى ما روى عبدالله ابن محمد بن أبى بكر بن عمرو بن حزم ، قال : رأيت الأئمة يكبرون فى أيام التشريق بعد الصلاة ثلاثا ، ولأنه زيادة فى التكبير . فكان أولى لقوله تعالى (اذكروا الله ذكرا كثيرا) ثم قال الشافعى رضى الله عنه : ويقول بعد الثلاث «لا إله إلا الله والله أكبر ولله الحمد» ثم قال : وما زاد من ذكر الله فهو حسن . وقال فى التلبية : وأحب أن لا يزيد على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والفرق أن من سنة التلبية التكرار ، فتكرارها أولى من ضم الزيادة اليها . وههنا يكبر مرة واحدة ، فتكون الزيادة أولى من السكوت ، وأما التكبير على الجمار ، فقد روى أن النبى عليه الصلاة والسلام كان يكبر مع كل حصاة ، فينبغى أن يفعل ذلك

أما قوله تعالى ﴿فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى﴾ ففيه سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ لم قال فمن تعجل ولم يقل فمن عجل ؟

الجواب : قال صاحب الكشاف : تعجل واستعجل يجيئان مطاوعين بمعنى عجل . يقال : تعجل فى الأمر واستعجل ، ومتعديين يقال : تعجل الذهاب واستعجله

﴿السؤال الثانى﴾ قوله (ومن تأخر فلا إثم عليه) فيه إشكال ، وذلك لأنه إذا كان قد استوفى كل ما يلزمه فى تمام الحج . فما معنى قوله (فلا إثم عليه) فان هذا اللفظ إنما يقال فى حق المقصر ولا يقال فى حق من أتى بتمام العمل

والجواب من وجوه : أحدها . أنه تعالى لما أذن فى التعجل على سبيل الرخصة احتمل أن يخطر ببال قوم أن من لم يجر على موجب هذه الرخصة فانه يأثم ، ألا ترى أن أبا حنيفة رضى الله عنه يقول : القصر عزيمة . والاتمام غير جائز ، فلما كان هذا الاحتمال قائما ، لاجرم أزال الله

تعالى هذه الشبهة وبين أنه لا إثم فى الأمرين ، فان شاء استعجل وجرى على موجب الرخصة ، وإن شاء لم يستعجل ولم يجر على موجب الرخصة ، ولا إثم عليه فى الأمرين جميعاً . وثانيها : قال بعض المفسرين : ان منهم من كان يتعجل ، ومنهم من كان يتأخر ، ثم كل واحد من الفريقين يعيب على الآخر فعله ، كان المتأخر يرى أن التعجل مخالفة لسنة الحج ، وكان المتعجل يرى أن التأخر مخالفة لسنة الحج ، فبين الله تعالى أنه لا عيب فى واحد من القسمين ولا إثم ، فان شاء تعجل وان شاء لم يتعجل . وثالثها : أن المعنى فى إزالة الاثم عن المتأخر إنما هو لمن زاد على مقام الثلاث ، فكأنه قيل : ان أيام منى التى ينبغى المقام بها هى ثلاث ، فمن نقص عنها فتعجل فى اليوم الثانى منها فلا إثم عليه . ومن زاد عليها فتأخر عن الثالث الى الرابع فلم ينفر مع عامة الناس فلا شىء عليه . ورابعها : أن هذا الكلام إنما ذكر مبالغة فى بيان أن الحج سبب لزوال الذنوب وتكفير الآثام وهذا مثل ان الانسان إذا تناول الترياق . فالطبيب يقول له : الآن ان تناولت السم فلا ضرر ، وان لم تتناول فلا ضرر . مقصوده من هذا بيان أن الترياق دواء كامل فى دفع المضار ، لا بيان أن تناول السم وعدم تناوله يجريان مجرى واحد ، فكذا ههنا المقصود من هذا الكلام بيان المبالغة فى كون الحج مكفراً لكل الذنوب ، لا بيان أن التعجل وتركه سيان ، ومما يدل على كون الحج سببا قويا فى تكفير الذنوب قوله عليه الصلاة والسلام «من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه» وخامسها . أن كثيرا من العلماء قالوا : الجوار مكروه . لأنه إذا جاور الحرم والبيت سقط وقعه عن عينه . وإذا كان غائبا إزداد شوقه اليه . وإذا كان كذلك احتمل أن يخطر ببال أحدنا على هذا المعنى أن من تعجل فى يومين فحاله أفضل ممن لم يتعجل . وأيضا من تعجل فى يومين فقد انصرف الى مكة لطواف الزيارة وترك المقام بمنى ، ومن لم يتعجل فقد اختار المقام بمنى وترك الاستعجال فى الطواف . فلهذا السبب يبقى فى الخاطر تردد فى أن المتعجل أفضل أم المتأخر ؟ فبين الله تعالى أنه لا إثم ولا حرج فى واحد منهما . وسادسها : قال الواحدى رحمه الله تعالى : إنما قال (ومن تأخر فلا إثم عليه) لتكون اللفظة الأولى موافقة للثانية . كقوله (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) ونحن نعلم أن جزاء السيئة والعدوان ليس بسيئة ولا بعدوان ، فاذا حمل على موافقة اللفظ مالا يصح فى المعنى ، فلأن يحمل على موافقة اللفظ ما يصح فى المعنى أولى . لأن المبرور المأجور يصح فى المعنى نفى الاثم عنه

﴿السؤال الثالث﴾ هل فى الآية دلالة على وجوب الاقامة بمنى بعد الافاضة من المزدلفة ؟

الجواب : نعم . كما كان فى قوله (فاذا أفضتم من عرفات) دليل على وقوفهم بها

واعلم أن الفقهاء قالوا: إنما يجوز التعجل فى اليومين لمن تعجل قبل غروب الشمس من اليومين، فأما إذا غابت الشمس من اليوم الثانى قبل النفر فليس له أن ينفر إلا فى اليوم الثالث، لأن الشمس إذا غابت فقد ذهب اليوم. وإنما جعل له التعجل فى اليومين لا فى الثالث. هذا مذهب الشافعى، وقول كثير من فقهاء التابعين، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه: يجوز له أن ينفر مالم يطلع الفجر، لأنه لم يدخل وقت الرمى بعد

أما قوله تعالى ﴿لمن اتقى﴾ ففيه وجوه: أحدها: أن الحاج يرجع مغفورا له بشرط أن يتقى الله فيما بقى من عمره، ولم يرتكب ما يستوجب به العذاب. ومعناه التحذير من الاتكال على ما سلف من أعمال الحج، فبين تعالى أن عليهم مع ذلك ملازمة التقوى ومجانبة الاغترار بالحج السابق. وثانيها: أن هذه المغفرة إنما تحصل لمن كان متقيا قبل حجه. كما قال تعالى (إنما يتقبل الله من المتقين) وحقيقته أن المصر على الذنب لا ينفعه حجه وان كان قد أدى الفرض فى الظاهر. وثالثها أن هذه المغفرة إنما تحصل لمن كان متقيا عن جميع المحظورات حال اشتغاله بالحج. كما روى فى الخبر من قوله عليه الصلاة والسلام «من حج فلم يرفث ولم يفسق» واعلم أن الوجه الأول من هذه الوجوه التى ذكرناها إشارة إلى اعتباره فى الحال، والتحقيق أنه لا بد من الكل. وقال بعض المفسرين: المراد بقوله (لمن اتقى) ما يلزمه التوقى فى الحج عنه، من قتل الصيد وغيره. لأنه إذا لم يجتنب ذلك صار مأثوما. وربما صار عمله محبطا. وهذا ضعيف من وجهين: الأول: أنه تقييد للفظ المطلق بغير دليل. الثانى: أن هذا لا يصح إلا إذا حمل على ما قبل هذه الأيام. لأنه فى يوم النحر إذا رمى وطاف وحلق. فقد تحلل قبل رمى الجمار. فلا يلزمه اتقاء الصيد إلا فى الحرم. لكن ذلك ليس للاحرام. لكن اللفظ مشعر بأن هذا الاتقاء معتبر فى هذه الأيام. فسقط هذا الوجه

أما قوله تعالى ﴿واتقوا الله﴾ فهو أمر فى المستقبل. وهو مخالف لقوله (لمن اتقى) الذى أريد به الماضى فليس ذلك بتكرار. وقد علمت أن التقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحرمات

فاما قوله ﴿واعلموا أنكم اليه تحشرون﴾ فهو تأكيد للأمر بالتقوى. وبعث على التشدد فيه. لأن من تصور أنه لا بد من حشر ومحاسبة ومساءلة. وأن بعد الموت لا دار إلا الجنة أو النار. صار ذلك من أقوى الدواعى له إلى التقوى. وأما الحشر فهو اسم يقع على ابتداء خروجهم من الأجداث الى انتهاء الموقف. لأنه لا يتم كونهم هناك إلا بجميع هذه الأمور. والمراد بقوله (إليه) أنه حيث لا مالك سواه. ولا ملجأ إلا إياه. ولا يستطيع أحد دفعا عن نفسه. كما قال تعالى

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِى الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللهَ عَلَى مَا فِى قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ «٢٠٤» وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِى الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ «٢٠٥» وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ «٢٠٦»

(يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله)

قوله تعالى ﴿ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه وهو ألد الخصام وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أن الذين يشهدون مشاعر الحج فريقان: كافر وهو الذى يقول (ربنا آتنا فى الدنيا) ومسلم وهو الذى يقول (ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة) بقى المنافق فذكره فى هذه الآية، وشرح صفاته وأفعاله، فهذا ما يتعلق بنظم الآية، والغرض بكل ذلك أن يبعث العباد على الطريقة الحسنة فيما يتصل بأفعال القلوب والجوارح. وأن يعلموا أن المعبود لا يمكن إخفاء الأمور عنه. ثم اختلف المفسرون على قولين: منهم من قال: هذه الآية مختصة بأقوام معينين ومنهم من قال: انها عامة فى حق كل من كان موصوفا بهذه الصفة المذكورة فى هذه الآية، أما الأولون فقد اختلفوا على وجوه:

﴿فالرواية الأولى﴾ أنها نزلت فى الأخنس بن شريق الثقفى. وهو حليف لبنى زهرة أقبل إلى النبى صلى الله عليه وسلم وأظهر الاسلام، وزعم أنه يحبه ويحلف بالله على ذلك. وهذا هو المراد بقوله (يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه) غير أنه كان منافقا حسن العلانية خبيث الباطن، ثم خرج من عند النبى عليه السلام فمر بزرع لقوم من المسلمين فأحرق الزرع وقتل الحمر، وهو المراد بقوله (وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل) وقال آخرون: المراد بقوله تعالى (يعجبك قوله) هو أن الأخنس أشار على بنى زهرة بالرجوع يوم بدر وقال لهم: ان محمدا ابن أختكم، فان يك كاذبا كفاكموه سائر الناس، وإن يك صادقا كنتم أسعد

الناس به. قالوا : نعم الرأى ما رأيت . قال : فاذا نودى فى الناس بالرحيل فانى أتخنس بكم فاتبعونى ثم خنس بثلثمائة رجل من بنى زهرة عن قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فسمى لهذا السبب أخنس ، وكان اسمه : أبى ابن شريق . فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعجبه ، وعندى أن هذا القول ضعيف . وذلك لأنه بهذا الفعل لا يستوجب الذم ، وقوله تعالى (ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه) مذكور فى معرض الذم ، فلا يمكن حمله عليه ، بل القول الأول هو الأصح

﴿والرواية الثانية﴾ فى سبب نزول هذه الآية ما روى عن ابن عباس والضحاك . أن كفار قريش بعثوا إلى النبى صلى الله عليه وسلم أنا قد أسلمنا فابعث الينا نفرا من علماء أصحابك . فبعث اليهم جماعة فنزلوا ببطن الرجيع ، ووصل الخبر إلى الكفار ، فركب منهم سبعون راكباً ، وأحاطوا به وقتلوهم وصلبوهم . ففيهم نزلت هذه الآية ، ولذلك عقبه من بعد بذكر من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله منبها بذلك على حال هؤلاء الشهداء

﴿القول الثانى﴾ فى الآية وهو اختيار أكثر المحققين من المفسرين : أن هذه الآية عامة فى حق كل من كان موصوفا بهذه الصفات المذكورة . ونقل عن محمد بن كعب القرظى ، أنه جرى بينه وبين غيره كلام فى هذه الآية ، فقال انها وإن نزلت فيمن ذكر فلا يمتنع أن تنزل الآية فى الرجل ، ثم تكون عامة فى كل من كان موصوفا بتلك الصفات . والتحقيق فى المسألة أن قوله (ومن الناس) اشارة إلى بعضهم ، فيحتمل الواحد ويحتمل الجمع ، وقوله (ويشهد الله) لا يدل على أن المراد به واحد من الناس لجواز أن يرجع ذلك إلى اللفظ دون المعنى وهو جمع ، وأما نزوله على السبب الذى حكيناه فلا يمنع من العموم . بل نقول : فيها ما يدل على العموم ، وهو من وجوه : أحدها : أن ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية ، فلما ذم الله تعالى قوما ووصفهم بصفات توجب استحقاق الذم ، علمنا أن الموجب لتلك المذمة هو تلك الصفات ، فيلزم أن كل من كان موصوفا بتلك الصفات أن يكون مستوجباً للذم . وثانيها : أن الحمل على العموم أكثر فائدة ، وذلك لأنه يكون زجراً لكل المكلفين عن تلك الطريقة المذمومة . وثالثها : أن هذا أقرب إلى الاحتياط لأنا إذا حملنا الآية على العموم دخل فيه ذلك الشخص ، وأما إذا خصصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم فى غيره . فثبت بما ذكرنا أن حمل الآية على العموم أولى ، إذا عرفت هذا فنقول : اختلفوا فى أن الآية هل تدل على أن الموصوف بهذه الصفات منافق أم لا ، والصحيح أنها لا تدل على ذلك ؛ لأن الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة ، وشىء منها لا يدل على النفاق .

فأولها : قوله (يعجبك قوله فى الحياة الدنيا) وهذا لا دلالة فيه على صفة مذمومة إلا من جهة الايماء الحاصل بقوله (فى الحياة الدنيا) لأن الانسان إذا قيل : انه حلو الكلام فيما يتعلق بالدنيا أوهم نوعا من المذمة . وثانيها : قوله (ويشهد الله على مافى قلبه) وهذا لادلالة فيه على حالة منكرة ، فان أضمرنا فيه أنه يشهد الله على ما فى قلبه مع أن قلبه بخلاف ذلك ، فالكلام مع هذا الاضمار لا يدل على النفاق ، لأنه ليس فى الآية أن الذى يظهره للرسول من أمر الاسلام والتوحيد ، فانه يضمر خلافه ، حتى يلزم أن يكون منافقاً ، بل لعل المراد أنه يضمر الفساد ويظهر ضده حتى يكون مرائيا . وثالثها : قوله (وهو ألد الخصام) وهذا أيضاً لايوجب النفاق . ورابعها : قوله (واذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها) والمسلم الذى يكون مفسدا قد يكون كذلك . وخامسها : قوله (واذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالاثم) فهذا أيضاً لايقتضى النفاق ، فعلمنا أن كل هذه الصفات المذكور فى الآية ، كما يمكن ثبوتها فى المنافق ، يمكن ثبوتها فى المرائى . فاذن ليس فى الآية دلالة على أن هذا المذكور يجب أن يكون منافقا إلا أن المنافق داخل فى الآية ، وذلك لأن كل منافق فانه يكون موصوفا بهذه الصفات الخمسة ، بل قد يكون الموصوف بهذه الصفات الخمسة غير منافق فثبت أنا متى حملنا الآية على الموصوف بهذه الصفات الخمسة . دخل فيها المنافق والمرائى . واذا عرفت هذه الجملة فنقول : الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة

﴿الصفة الأولى﴾ قوله (يعجبك قوله فى الحياة الدنيا) والمعنى : يروقك ويعظم فى قلبك ، ومنه الشىء العجيب الذى يعظم فى النفس

وأما قوله ﴿فى الحياة الدنيا﴾ ففيه وجهان : أحدهما : أنه نظير قول القائل : يعجبنى كلام فلان فى هذه المسألة . والمعنى : يعجبك قوله وكلامه عند مايتكلم لطلب مصالح الدنيا . والثانى : أن يكون التقدير : يعجبك قوله وكلامه فى الحياة الدنيا وان كان لايعجبك قوله وكلامه فى الآخرة لأنه مادام فى الدنيا يكون جرىء اللسان حلو الكلام ، وأما فى الآخرة فانه تعتريه اللكنة والاحتباس خوفا من هيبة الله وقهر كبريائه .

﴿الصفة الثانية﴾ قوله (ويشهد الله على مافى قلبه) فالمعنى أنه يقرر صدقه فى كلامه ودعواه بالاستشهاد بالله ، ثم يحتمل أن يكون ذلك الاستشهاد بالحلف واليمين . ويحتمل أن يكون ذلك بأن يقول : الله يشهد بأن الأمر كما قلت . فهذا يكون استشهادا بالله ولا يكون يميناً . وعامة القراء يقرؤن (ويشهد الله) بضم الياء ، أى هذا القائل يشهد الله على مافى ضميره . وقرأ ابن محيصن (يشهد الله على مافى قلبه) بفتح الياء . والمعنى : أن الله يعلم من قلبه خلاف ماأظهره

فالقراءة الأولى: تدل على كونه مرائياً وعلى أنه يشهد الله باطلا على نفاقه وريائه وأما القراءة الثانية فلا تدل إلا على كونه كاذباً. فأما على كونه مستشهداً بالله على سبيل الكذب فلا . فعلى هذا القراءة الأولى أدل على الذم

﴿الصفة الثالثة﴾ قوله تعالى (وهو ألد الخصام) وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ الألد: الشديد الخصومة . يقال : رجل ألد ، وقوم لد . قال الله تعالى (وتنذر به قوما لدا) وهو كقوله (بل هم قوم خصمون) يقال : منه لد يلد ، بفتح اللام فى يفعل منه ، فهو ألد ، إذا كان خصما . ولددت الرجل ألده بضم اللام . إذا غلبته بالخصومة ، قال الزجاج اشتقاقه من لديدتى العنق وهما صفحتاه . ولديدى الوادى ، وهما جانباه . وتأويله أنه فى أى وجه أخذه خصمه من يمين وشمال فى أبواب الخصومة غلب من خاصمه

وأما «الخصام» ففيه قولان : أحدهما : وهو قول خليل : انه مصدر بمعنى المخاصمة ، كالقتال والطعان بمعنى المقاتلة والمطاعنة ، فيكون المعنى : وهو شديد المخاصمة ، ثم فى هذه الاضافة وجهان: أحدهما : أنه بمعنى «فى» والتقدير : ألد فى الخصام . والثانى : أنه جعل الخصام ألد على سبيل المبالغة .

﴿والقول الثانى﴾ أن الخصام جمع خصم ، كصعاب وصعب ، وضخام وضخم ، والمعنى : وهو أشد الخصوم خصومة ، وهذا قول الزجاج ، قال المفسرون : هذه الآية نزلت فى الأخنس بن شريق على ما شرحناه ، وفيه نزل أيضاً قوله (ويل لكل همزة) وقوله (ولا تطع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم) ثم للمفسرين عبارات فى تفسير هذه اللفظة ، قال مجاهد (ألد الخصام) معناه : ظالم لا يستقيم ، وقال السدى : أعوج الخصام وقال قتادة ألد الخصام معناه أنه جدل بالباطل ، شديد القسوة فى معصية الله ، عالم اللسان جاهل العمل

﴿المسألة الثانية﴾ تمسك المنكرون للنظر والجدل بهذه الآية ، قالوا انه تعالى ذم ذلك الانسان بكونه شديداً فى الجدل . ولولا أن هذه الصفة من صفات الذم ، وإلا لما جاز ذلك وجوابه ما تقدم فى قوله (ولا جدال فى الحج)

﴿الصفة الرابعة﴾ قوله تعالى (واذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لايحب الفساد) اعلم أنه تعالى لما بين من حال ذلك الانسان أنه حلو الكلام ، وأنه يقرر صدق قوله بالاستشهاد بالله ، وأنه ألد الخصام ، بين بعد ذلك أن كل ماذكره باللسان فقلبه منطو على ضد ذلك ، فقال (وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها) ثم فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قوله تعالى (وإذا تولى) فيه قولان : أحدهما: معناه وإذاانصرف من عندك سعى فى الأرض بالفساد ، ثم هذا الفساد يحتمل وجهين : أحدهما : ماكان من اتلاف الأموال بالتخريب والتحريق والنهب . وعلى هذا الوجه ذكروا روايات . منها ما قدمنا أن الأخنس لما أظهر للرسول عليه السلام أنه يحبه ، وأنه على عزم أن يؤمن ، فلما خرج من عنده مر بزرع للمسلمين فأحرق الزرع وقتل الحمر . ومنها أنه لما انصرف من بدر مر ببنى زهرة وكان بينه وبين ثقيف خصومة ، فبيتهم ليلا وأهلك مواشيهم وأحرق زرعهم

والوجه الثانى فى تفسير الفساد : أنه كان بعد الانصراف من حضرة النبى عليه السلام يشتغل بادخال الشبه فى قلوب المسلمين . وباستخراج الحيل فى تقوية الكفر . وهذا المعنى يسمى فساداً ، قال تعالى حكاية عن قوم فرعون حيث قالوا له (أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض) أى يردوا قومك عن دينهم ، ويفسدوا عليهم شريعتهم ، وقال أيضاً (انى أخاف أن يبدل دينكم أوأن يظهر فى الأرض الفساد) وقد ذكرنا فى تفسير قوله تعالى (واذا قيل لهم لا تفسدوا فى الأرض) ما يقرب من هذا الوجه . وإنما سمى هذا المعنى فسادا فى الأرض لأنه يوقع الاختلاف بين الناس ويفرق كلمتهم ويؤدى إلى أن يتبرأ بعضهم من بعض . فتنقطع الأرحام وينسفك الدماء . قال تعالى (فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا فى الأرض وتقطعوا أرحامكم) فأخبر أنهم ان تولوا عن دينه لم يحصلوا إلا على الفساد فى الأرض . وقطع الارحام . وذلك من حيث قلنا وهو كثير فى القرآن . واعلم أن حمل الفساد على هذا أولى من حمله على التخريب والنهب . لأنه تعالى قال (ويهلك الحرث والنسل) والمعطوف مغاير للمعطوف عليه لامحالة

﴿القول الثانى﴾ فى تفسير قوله (فاذا تولى) واذا صار والياً فعل مايفعله ولاة السوء من الفساد فى الأرض باهلاك الحرث والنسل . وقيل : يظهر الظلم حتى يمنع الله بشؤم ظلمه القطر فيهلك الحرث والنسل . والقول الأول أقرب إلى نظم الآية . لأن المقصود بيان نفاقه . وهو أنه عند الحضور يقول الكلام الحسن ويظهر المحبة . وعند الغيبة يسعى فى إيقاع الفتنة والفساد

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (سعى فى الأرض) أى اجتهد فى إيقاع القتال ، وأصل السعى هو المشى بسرعة ، ولكنه مستعار لايقاع الفتنة والتخريب بين الناس ، ومنه يقال : فلان يسعى بالنميمة : قال الله تعالى (لو خرجوا فيكم مازادوكم الا خبالا ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة)

﴿المسألة الثالثة﴾ من فسر الفساد بالتخريب قال : انه تعالى ذكره أولا على سبيل الاجمال ، وهو قوله (ليفسد فيها) ثم ذكره ثانياً على سبيل التفصيل فقال (ويهلك الحرث والنسل) ومن فسر

الافساد بالقاء الشبهة قال: كما أن الدين الحق أمران أولهما العلم. وثانيهما العمل، فكذا الدين الباطل أمران أولها الشبهات، وثانيهما فعل المنكرات، فهنا ذكر تعالى أولا من ذلك الانسان اشتغاله بالشبهات، وهو المراد بقوله (ليفسد فيها) ثم ذكر ثانيا إقدامه على المنكرات، وهو المراد بقوله (ويهلك الحرث والنسل) ولا شك أن هذا التفسير أولى. ثم من قال: سبب نزول الآية أن الأخنس مر بزرع للمسلمين، فأحرق الزرع وقتل الحمر، قال: المراد بالحرث الزرع، وبالنسل تلك الحمر، والحرث هو مايكون منه الزرع، قال تعالى (أفرأيتم ماتحرثون أأنتم تزرعونه) وهو يقع على كل مايحرث ويزرع من أصناف النبات، وقيل: ان الحرث هو شق الأرض، ويقال لما يشق به: محرث. وأما النسل فهو على هذا التفسير نسل الدواب، والنسل فى اللغة: الولد. واشتقاقه يحتمل أن يكون من قولهم: نسل ينسله إذا خرج فسقط، ومنه نسل ريش الطائر، ووبر البعير، وشعر الحمار، إذا خرج فسقط. والقطعة منها إذا سقطت نسالة، ومنه قوله تعالى (إلى ربهم ينسلون) أى يسرعون، لأنه أسرع الخروج بحدة، والنسل الولد لخروجه من ظهر الأب وبطن الأم وسقوطه، والناس نسل آدم، وأصل الحرف من النسول وهو الخروج، وأما من قال: ان سبب نزول الآية: أن الأخنس بيت على قوم ثقيف وقتل منهم جمعاً، فالمراد بالحرث: اما النسوان لقوله تعالى (نساؤكم حرث لكم) أو الرجال وهو قول قوم من المفسرين الذين فسروا الحرث بشق الأرض، إذ الرجال هم الذين يشقون أرض التوليد، وأما النسل فالمراد منه الصبيان

واعلم أنه على جميع الوجوه، فالمراد بيان أن ذلك الفساد فساد عظيم لا أعظم منه، لأن المراد منها على التفسير الأول: إهلاك النبات والحيوان. وعلى التفسير الثانى: إهلاك الحيوان بأصله وفرعه، وعلى الوجهين فلافساد أعظم منه، فاذن قوله (ويهلك الحرث والنسل) من الألفاظ الفصيحة جداً. الدالة مع اختصارها على المبالغة الكثيرة. ونظيره فى الاختصار ماقاله فى صفة الجنة. وفيها ماتشتهيه الأنفس وتلذ الأعين، وقال (أخرج منها ماءها ومجراها)

فان قيل: أفتدل الآية على أنه يهلك الحرث والنسل، أو تدل على أنه أراد ذلك؟

قلنا ان قوله (سعى فى الأرض ليفسد فيها) دل على أن غرضه أن يسعى فى ذلك. ثم قوله (ويهلك الحرث والنسل) ان عطفناه على الأول لم تدل الآية على وقوع ذلك. فان تقدير الآية هكذا: سعى فى الأرض ليفسد فيها، وسعى ليهلك الحرث والنسل. وإن جعلناه كلاما مبتدأ منقطعا عن الأول، دل على وقوع ذلك. والأول أولى، وإن كانت الأخبارة المذكورة فى سبب نزول

الآية دلت على أن هذه الأشياء قد وقعت ودخلت فى الوجود

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ بعضهم (ويهلك الحرث والنسل) على أن الفعل للحرث والنسل، وقرأ الحسن بفتح اللام من يهلك، وهى لغة نحو: أبى يأبى. وروى عنه (ويهلك) على البناء للمفعول

﴿المسألة الخامسة﴾ استدلت المعتزلة على أن الله تعالى لايريد القبائح بقوله تعالى (والله لايحب الفساد) قالوا: والمحبة عبارة عن الارادة، والدليل عليه قوله تعالى (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة) والمراد بذلك أنهم يريدون، وأيضا نقل عن الرسول عليه السلام أنه قال «إن الله أحب لكم ثلاثا، وكره لكم ثلاثا، أحب لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيأ، وأن تناصحوا من ولاة أمركم، وكره لكم: القيل، والقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال» فجعل الكراهة ضد المحبة، ولولا أن المحبة عبارة عن الارادة، والا لكانت الكراهة ضداً للارادة، وأيضا لو كانت المحبة غير الارادة لصح أن يحب الفعل وان كرهه، لأن الكراهة على هذا القول انما تضاد الارادة دون المحبة، قالوا: وإذا ثبت أن المحبة نفس الارادة فقوله (والله لايحب الفساد) جار مجرى قوله والله لايريد الفساد. كقوله (وما الله يريد ظلما للعباد) بل دلالة هذه الآية أقوى لأنه تعالى ذكر ما وقع من الفساد من هذا المنافق، ثم قال (والله لايحب الفساد) اشارة اليه فدل على أن ذلك الواقع وقع لا بارادة الله تعالى، وإذا ثبت أنه تعالى لا يريد الفساد وجب أن لايكون خالقا له لأن الخلق لايمكن الا مع الارادة، فصارت هذه الآية دالة على مسألة الارادة ومسألة خلق الأفعال، والأصحاب أجابوا عنه بوجهين: الأول: أن المحبة غير الارادة بل المحبة عبارة عن مدح الشيء وذكر تعظيمه: والثانى: ان سلمنا أن المحبة نفس الارادة، ولكن قوله (والله لايحب الفساد) لايفيد العموم لأن الألف واللام الداخلين فى اللفظ لايفيدان العموم ثم الذى يهدم قوة هذا الكلام وجهان: الأول: أن قدرة العبد وداعيته صالحة للصلاح والفساد، فترجح الفساد على الصلاح، ان وقع لالعلة لزم نفى الصانع، وان وقع لمرجح فذلك المرجح لابد وأن يكون من الله، والا لزم التسلسل. فثبت أن الله سبحانه هو المرجح لجانب الفساد على جانب الصلاح، فكيف يعقل أن يقال: انه لايريده. والثانى: أنه عالم بوقوع الفساد، فان أراد أن لايقع الفساد لزم أن يقال: انه أراد أن يقلب علم نفسه جهلا، وذلك محال

﴿الصفة الخامسة﴾ قوله تعالى (وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالاثم) وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى: قوله تعالى (وإذ قيل له اتق الله أخذته العزة) معناه أن رسول الله دعاه إلى ترك هذه الأفعال، فدعاه الكبر والأنفة إلى الظلم

واعلم أن هذا التفسير ضعيف . لأن قوله (وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة) ليس فيه دلالة إلا على أنه متى قيل له هذا القول أخذته العزة ، فأما أن هذا القول قيل أو ماقيل فليس فى الآية دلالة عليه . فان ثبت ذلك برواية وجب المصير اليه . وإن كنا نعلم أنه عليه السلام كان يدعو الكل إلى التقوى من غير تخصيص

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى حكى عن هذا المنافق جملة من الأفعال المذمومة : أولها : اشتغاله بالكلام الحسن فى طلب الدنيا . وثانيها : استشهاده بالله كذبا وبهتانا . وثالثها : لجاجه فى ابطال الحق وإثبات الباطل . ورابعها : سعيه فى الفساد . وخامسها : سعيه فى إهلاك الحرث والنسل ، وكل ذلك فعل منكر قبيح . وظاهر قوله (إذا قيل له اتق الله) فليس بأن ينصرف إلى بعض هذه الأمور أولى من بعض . فوجب أن يحمل على الكل فكأنه قيل : اتق الله فى إهلاك الحرث والنسل وفى السعى بالفساد . وفى اللجاج الباطل . وفى الاستشهاد بالله كذلك . وفى الحرص على طلب الدنيا فانه ليس رجوع النهى إلى البعض أولى من بعض

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (أخذته العزة بالاثم) فيه وجوه : أحدها : أن هذا مأخوذ من قولهم: أخذت فلانا بأن يعمل كذا . أى ألزمته ذلك وحكمت به عليه . فتقدير الآية : أخذته العزة بأن يعمل الاثم . وذلك الاثم هو ترك الالتفات الى هذا الواعظ وعدم الاصغاء اليه ، وثانيها : (أخذته العزة) أى لزمته يقال : أخذته الحمى أى لزمته . وأخذه الكبر ، أى اعتراه ذلك . فمعنى الآية إذا قيل له اتق الله لزمته العزة الحاصلة بالاثم الذى فى قلبه . فان تلك العزة انما حصلت بسبب مافى قلبه من الكفر والجهل . وعدم النظر فى الدلائل . ونظيره قوله تعالى (بل الذين كفروا فى عزة وشقاق) والباء ههنا فى معنى اللام . يقول الرجل : فعلت هذا بسببك ولسببك . وعاقبته بجنايته ولجنايته

أما قوله تعالى ﴿فحسبه جهنم﴾ قال المفسرون : كافيه جهنم جزاء له وعذابا . يقال : حسبك درهم أى كفاك . وحسبنا الله . أى كافينا الله . وأما جهنم فقال يونس وأكثر النحويين : هى اسم للنار التى يعذب الله بها فى الآخرة وهى أعجمية وقال آخرون . جهنم اسم عربى سميت نار الآخرة بها لبعد قعرها ، حكى عن رؤبة أنه قال : ركية جهنام . يريد بعيدة القعر

أما قوله تعالى ﴿ولبئس المهاد﴾ ففيه وجهان : الأول : أن المهاد والتمهيد : التوطئة . وأصله من المهد . قال تعالى (والأرض فرشناها فنعم الماهدون) أى الموطئون الممكنون . أى جعلناها ساكنة مستقرة لاتميد بأهلها ولاتنبو عنهم . وقال تعالى (فلأنفسهم يمهدون) أى يفرشون ويمكنون

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِى نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللهِ وَاللهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ «٢٠٧»

والثانى : أن يكون قوله (ولبئس المهاد) أى لبئس المستقر ، كقوله (جهنم يصلونها فبئس القرار) وقال بعض العلماء : المهاد الفراش للنوم ، فلما كان المعذب فى النار يلقى على نار جهنم جعل ذلك مهادا له وفراشا

قوله تعالى ﴿ ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤف بالعباد ﴾

اعلم أنه تعالى لما وصف فى الآية المتقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر فى هذه الآية حال من يبذل دنياه ونفسه وماله لطلب الدين ، فقال (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله) ثم فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى سبب النزول روايات : أحدها : روى عن ابن عباس أن هذه الآية نزلت فى صهيب بن سنان مولى عبد الله بن جدعان ، وفى عمار بن ياسر ، وفى سمية أمه ، وفى ياسر أبيه ، وفى بلال مولى أبى بكر ، وفى خباب بن الأرت ، وفى عابس مولى حويطب أخذهم المشركون فعذبوهم ، فأما صهيب فقال لأهل مكة : انى شيخ كبير ، ولى مال ومتاع ، ولا يضركم كنت منكم أو من عدوكم ، تكلمت بكلام وأنا أكره أن أنزل عنه ، وأنا أعطيكم مالى ومتاعى ، وأشترى منكم دينى ، فرضوا منه بذلك وخلوا سبيله ، فانصرف راجعا الى المدينة ، فنزلت الآية وعند دخول صهيب المدينة لقيه أبو بكر رضى الله عنه فقال له : ربح بيعك ، فقال له صهيب : وبيعك فلا تخسر ماذاك؟ فقال : أنزل الله فيك كذا ، وقرأ عليه الآية ، وأما خباب بن الأرت وأبو ذر فقد فرا وأتيا المدينة . وأما سمية فربطت بين بعيرين ثم قتلت وقتل ياسر ، وأما الباقون فأعطوا بسبب العذاب بعض ما أراد المشركون فتركوا ، وفيهم نزل قول الله تعالى (والذين هاجروا فى الله من بعد ماظلموا) بتعذيب أهل مكة (لنبوأنهم فى الدنيا حسنة) بالنصر والغنيمة ، ولأجر الآخرة أكبر ، وفيهم نزل (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان)

﴿والرواية الثانية﴾ أنها نزلت فى رجل أمر بمعروف ونهى عن منكر ، عن عمر وعلى وابن عباس رضى الله عنهم

﴿والرواية الثالثة﴾ نزلت فى على بن أبى طالب بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم

ليلة خروجه إلى الغار . ويروى أنه لما نام على فراشه قام جبريل عليه السلام عند رأسه ، وميكائيل عند رجليه ، وجبريل ينادى : بخ بخ من مثلك يا ابن أبى طالب يباهى الله بك الملائكة ، ونزلت الآية

(المسألة الثانية) أكثر المفسرين على أن المراد بهذا الشراء : البيع . قال تعالى (وشروه بثمن بخس) أى باعوه ، وتحقيقه أن المكلف باع نفسه بثواب الآخرة وهذا البيع هو أنه بذلها فى طاعة الله ، من الصلاة والصيام والحج والجهاد ، ثم توصل بذلك إلى وجدان ثواب الله ، كان ما يبذله من نفسه كالسلعة ، وصار الباذل كالبائع . والله كالمشترى ، كما قال (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة) وقد سمى الله تعالى ذلك تجارة ، فقال (يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون فى سبيل الله بأموالكم وأنفسكم) وعندى أنه يمكن اجراء لفظة الشراء على ظاهرها . وذلك أن من أقدم على الكفر والشرك والتوسع فى ملاذ الدنيا والاعراض عن الآخرة ، وقع فى العذاب الدائم ، فصار فى التقدير كان نفسه كانت له . فبسبب الكفر والفسق خرجت عن ملكه ، وصارت حقا للنار والعذاب ، فاذا ترك الكفر والفسق ، وأقدم على الايمان والطاعة ، صار كانه اشترى نفسه من العذاب والنار ، فصار حال المؤمن كالمكاتب يبذل دراهم معدودة ، ويشترى بها نفسه ، فكذلك المؤمن يبذل أنفاسا معدودة ويشترى بها نفسه أبدا . لكن المكاتب عبد ما بقى عليه درهم ، فكذا المكلف لا ينجو عن رق العبودية ما دام له نفس واحد فى الدنيا ، ولهذا قال عيسى عليه السلام (وأوصانى بالصلاة والزكاة ما دمت حيا) وقال تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين)

فان قيل : ان الله تعالى جعل نفسه مشتريا حيث قال (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم) وهذا يمنع كون المؤمن مشتريا

قلنا : لا منافاة بين الأمرين ، فهو كمن اشترى ثوبا بعبد ، فكل واحد منهما بائع ، وكل واحد منهما مشتر ، فكذا ههنا ، وعلى هذا التأويل فلا يحتاج إلى ترك الظاهر ، وإلى حمل لفظ الشراء على البيع

إذا عرفت هذا فنقول : يدخل تحت هذا كل مشقة يتحملها الانسان فى طلب الدين ، فيدخل فيه المجاهد . ويدخل فيه الباذل مهجته الصابر على القتل ، كما فعله أبو عمار وأمه ، ويدخل فيه الآبق من الكفار إلى المسلمين ، ويدخل فيه المشترى نفسه من الكفار بماله ، كما فعل صهيب ، ويدخل فيه من يظهر الدين والحق عند السلطان الجائر

وروى أن عمر رضى الله تعالى عنه بعث جيشا فحاصروا قصرا فتقدم منهم واحد ، فقاتل حتى قتل

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِى السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ «٢٠٨»

فقال بعض القوم : ألقى بيده إلى التهلكة ، فقال عمر : كذبتم رحم الله أبافلان ، وقرأ (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله) ثم اعلم أن المشقة التى يتحملها الانسان لا بد وأن تكون على وفق الشرع حتى يدخل بسببه تحت الآية ، فأما لو كان على خلاف الشرع ، فهو غير داخل فيه ، بل يعد ذلك من باب إلقاء النفس فى التهلكة ، نحو ما إذا خاف التلف عند الاغتسال من الجنابة ففعل . قال قتادة : أما والله ماهم بأهل حروراء المراق من الدين ، ولكنهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والأنصار . لما رأوا المشركين يدعون مع الله إلها آخر قاتلوا على دين الله ، وشروا أنفسهم غضبا لله وجهادا فى سبيله

﴿المسألة الثانية﴾ (يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله) أى لابتغاء مرضاة الله ، و «يشرى» بمعنى يشترى

أما قوله تعالى ﴿والله رؤف بالعباد﴾ فمن رأفته أنه جعل النعيم الدائم جزاء على العمل القليل المنقطع ، ومن رأفته جوز لهم كلمة الكفر إبقاء على النفس ، ومن رأفته أنه لا يكلف نفسا إلا وسعها ومن رأفته ورحمته أن المصر على الكفر مائة سنة إذا تاب ولو فى لحظة أسقط كل ذلك العقاب ، وأعطاه الثواب الدائم ، ومن رأفته أن النفس له والمال . ثم أنه يشترى ملكه بملكه فضلا منه ورحمة وإحسانا

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين﴾ .

اعلم أنه تعالى لما حكى عن المنافق أنه يسعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل ، أمر المسلمين بما يضاد ذلك ، وهو الموافقة فى الاسلام وفى شرائعه ، فقال (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير ونافع والكسائى (السلم) بفتح السين ، وكذا فى قوله (وإن جنحوا للسلم) وقوله (وتدعوا إلى السلم) وقرأ عاصم فى رواية أبى بكر بن عياش (السلم) بكسر

السين فى الكل . وقرأ حمزة والكسائى بكسر السين فى هذه . والتى فى البقرة . والتى فى سورة محمد فى قوله (وتدعوا إلى السلم) وقرأ ابن عامر بكسر السين فى هذه التى فى البقرة وحدها . وبفتح السين فى الأنفال . وفى سورة محمد ، فذهب ذاهبون إلى أنهما لغتان بالفتح والكسر ، مثل : رطل ورطل وجسر وجسر ، وقرأ الأعمش بفتح السين واللام

﴿المسألة الثانية﴾ أصل هذه الكلمة من الانقياد . قال الله تعالى (اذ قال له ربه أسلم قال أسلمت) والاسلام انما سمى إسلاما لهذا المعنى ، وغلب اسم السلم على الصلح وترك الحرب ، وهذا أيضا راجع إلى هذا المعنى ، لأن عند الصلح ينقاد كل واحد لصاحبه ولا ينازعه فيه . قال أبو عبيدة : وفيه لغات ثلاث : السلم ، والسلم ، والسلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى الآية اشكال . وهو أن كثيرا من المفسرين حملوا السلم على الاسلام ، فيصير تقدير الآية: يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى الاسلام . والايمان هو الاسلام ، ومعلوم أن ذلك غير جائز ، ولأجل هذا السؤال ذكر المفسرون وجوها فى تأويل هذه الآية : أحدها : أن المراد بالآية المنافقون . والتقدير : يا أيها الذين آمنوا بألسنتهم ادخلوا بكليتكم فى الاسلام ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان ، أى آثار تزيينه وغروره فى الاقامة على النفاق ، ومن قال بهذا التأويل احتج على صحته بأن هذه الآية انما وردت عقيب ما مضى من ذكر المنافقين ، وهو قوله (ومن الناس من يعجبك قوله) الآية ، فلما وصف المنافق بما ذكر دعا فى هذه الآية إلى الايمان بالقلب وترك النفاق . وثانيها : أن هذه الآية نزلت فى طائفة من مسلمى أهل الكتاب . كعبد الله ابن سلام وأصحابه ، وذلك لأنهم حين آمنوا بالنبى عليه السلام ، أقاموا بعده على تعظيم شرائع موسى . فعظموا السبت . وكرهوا لحوم الابل وألبانها . وكانوا يقولون : ترك هذه الأشياء مباح فى الاسلام . وواجب فى التوراة ، فنحن نتركها احتياطا فكره الله تعالى ذلك منهم ، وأمرهم أن يدخلوا فى السلم كافة ، أى فى شرائع الاسلام كافة ، ولا يتمسكوا بشىء من أحكام التوراة اعتقاداً له وعملا به ، لأنها صارت منسوخة ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان فى التمسك بأحكام التوراة بعد أن عرفتم أنها صارت منسوخة . والقائلون بهذا القول جعلوا قوله (كافة) من وصف السلم ، كأنه قيل : ادخلوا فى جميع شرائع الاسلام اعتقادا وعملا . وثالثها : أن يكون هذا الخطاب واقعاً فى على أهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالنبى عليه السلام . فقوله (يا أيها الذين آمنوا) أى بالكتاب المتقدم (ادخلوا فى السلم كافة) أى أكملوا طاعتكم فى الايمان ، وذلك أن تؤمنوا بجميع أنبيائه وكتبه فادخلوا بايمانكم بمحمد عليه السلام وبكتابه فى السلم على التمام ،

ولا تتبعوا خطوات الشيطان فى تحسينه عند الاقتصار على دين التوارة ، بسبب أنه دين اتفقوا كلهم على أنه حق ، بسبب أنه جاء فى التوارة: تمسكوا بالسبت مادامت السموات والأرض . وبالجملة فالمراد من خطوات الشيطان الشبهات التى يتمسكون بها فى بقاء تلك الشريعة : ورابعها : هذا الخطاب واقع على المسلمين (ياأيها الذين آمنوا) بالألسنة (ادخلوا فى السلم كافة) أى دوموا على الاسلام فيما تستأنفونه من العمر ، ولا تخرجوا عنه ، ولا عن شىء من شرائعه (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) أى ولا تلتفتوا إلى الشبهات التى تلقيها اليكم أصحاب الضلالة والغواية ومن قال بهذا التأويل قال : هذا الوجه متأكد بما قبل هذه الآية وبما بعدها . أما ماقبل هذه الآية فهو ماذكر الله تعالى فى صفة ذلك المنافق فى قوله (سعى فى الأرض ليفسد فيها) وما ذكرنا هناك أن المراد منه القاء الشبهات إلى المسلمين . فكأنه تعالى قال : دوموا على اسلامكم ولا تتبعوا تلك الشبهات التى يذكرها المنافقون . وأما مابعد هذه الآية فهو قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام) يعنى هؤلاء الكفار معاندون مصرون على الكفر قد أزيحت عللهم . وهم لايوقفون قولهم بهذا الدين الحق إلا على أمور باطلة . مثل أن يأتيهم الله فى ظل من الغمام والملائكة

فان قيل : الموصوف بالشىء يقال له : دم عليه . ولكن لايقال له : ادخل فيه والمذكور فى الآية هو قوله (ادخلوا)

قلنا إن الكائن فى الدار إذا علم أن له فى المستقبل خروجا عنها فغير ممتنع أن يؤمر بدخولها فى المستقبل حالا بعد حال . وان كان كائنا فيها فى الحال . لأن حال كونه فيها غير الحالة التى أمر أن يدخلها . فاذا كان فى الوقت الثانى قد يخرج عنها صح أن يؤمر بدخولها . ومعلوم أن المؤمنين قد يخرجون عن خصال الايمان بالنوم والسهو وغيرهما من الأحوال فلا يمتنع أن يأمرهم الله تعالى بالدخول فى المستقبل فى الاسلام . وخامسها : أن يكون السلم المذكور فى الآية معناه الصلح وترك المحاربة والمنازعة . والتقدير : ياأيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة أى كونوا موافقين ومجتمعين فى نصرة الدين ، واحتمال البلوى فيه ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان بأن يحملكم على طلب الدنيا والمنازعة مع الناس . وهو كقوله (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا اصبروا) وقال (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا) وقال عليه الصلاة والسلام «المؤمن يرضى لأخيه ما يرضى لنفسه» وهذه الوجوه فى التأويل ذكرها جمهور المفسرين وعندى فيه وجوه أخر : أحدها : أن قوله (يا أيها الذين آمنوا) اشارة إلى المعرفة والتصديق بالقلب

وقوله (ادخلوا فى السلم كافة) اشارة إلى ترك الذنوب والمعاصى . وذلك لأن المعصية مخالفة لله ولرسوله ، فيصح أن يسمى تركها بالسلم ، أو يكون المراد منه : كونوا منقادين لله فى الاتيان بالطاعات ، وترك المحظورات . وذلك لأن مذهبنا أن الايمان باق مع الاشتغال بالمعاصى ، وهذا تأويل ظاهر . وثانيها : أن يكون المراد من السلم كون العبد راضيا ولم يضطرب قلبه على ماروى فى الحديث «الرضا بالقضاء باب الله الأعظم» . وثالثها : أن يكون المراد ترك الانتقام كما فى قوله (وإذا مروا باللغو مروا كراما) وفى قوله (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين) فهذا هو كلام فى وجوه تأويلات هذه الآية

﴿المسألة الرابعة﴾ قال القفال «كافة» يصح أن يرجع الى المأمورين بالدخول أى ادخلوا بأجمعكم فى السلم ، ولا تتفرقوا ولا تختلفوا . قال قطرب : تقول العرب : رأيت القوم كافة وكافين ورأيت النسوة كافات . ويصلح أن يرجع إلى الاسلام ، أى ادخلوا فى الاسلام كله ، أى فى كل شرائعه . قال الواحدى رحمه الله : هذا أليق بظاهر التفسير لأنهم أمروا بالقيام بها كلها ، ومعنى الكافة فى اللغة الحاجزة المانعة ، يقال : كففت فلانا عن السوء أى منعته ، ويقال : كف القميص لأنه منع الثوب عن الانتشار ، وقيل لطرف اليد : كف لأنه يكف بها عن سائر البدن ، ورجل مكفوف أى كف بصره من أن يبصر . فالكافة معناها المانعة ، ثم صارت اسما للجملة الجامعة وذلك لأن الاجتماع يمنع من التفرق والشذوذ ، فقوله (ادخلوا فى السلم كافة) أى ادخلوا فى شرائع الاسلام إلى حيث ينتهى شرائع الاسلام فتكفوا من أن تتركوا شيئا من شرائعه . أو يكون المعنى ادخلوا كلكم حتى تمنعوا واحداً من أن لايدخل فيه

أما قوله تعالى ﴿ولا تتبعوا خطوات الشيطان﴾ فالمعنى : ولا تطيعوه ومعروف فى الكلام أن يقال فيمن اتبع سنة إنسان : اقتفى أثره . ولا فرق بين ذلك وبين قوله : اتبعت خطوته . وخطوات جمع خطوة ، وقد تقدم ذلك

أما قوله تعالى ﴿انه لكم عدو مبين﴾ فقال أبو مسلم الأصفهانى : ان مبين من صفات البليغ الذى يعرب عن ضميره ، وأقول : الذى يدل على صحة هذا المعنى قوله (حم والكتاب المبين) ولا يعنى بقوله مبينا إلا ذلك

فان قيل : كيف يمكن وصف الشيطان بأنه مبين مع أنا لا نرى ذاته ولا نسمع كلامه

قلنا : ان الله تعالى لما بين عداوته لآدم ونسله ، فلذلك الأمر صح أن يوصف بأنه عدو مبين وان لم يشاهد ، ومثاله : من يظهر عداوته لرجل فى بلد بعيد ، فقد يصح أن يقال : ان فلانا عدو

فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمُ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «٢٠٩»

مبين لك وان لم يشاهده فى الحال ، وعندى فيه وجه آخر ، وهو أن الأصل فى الابانة القطع ، والبيان إنما سمى بيانا لهذا المعنى ، فانه يقطع بعض الاحتمات عن بعض ، فوصف الشيطان بأنه مبين معناه أنه يقطع المكلف بوسوسته عن طاعة الله وثوابه ورضوانه

فان قيل : كون الشيطان عدواً لنا إما أن يكون بسبب أنه يقصد إيصال الآلام والمكاره الينا فى الحال ، أو بسبب أنه بوسوسته يمنعنا عن الدين والثواب ، والأول باطل ، إذ لو كان كذلك لأوقعنا فى الأمراض والآلام والشدائد . ومعلوم أنه ليس كذلك . وان كان الثانى فهو أيضا باطل لأن من قبل منه تلك الوسوسة من قبل نفسه كما قال (وما كان لى عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لى) إذا ثبت هذا فكيف يقال : انه عدو مبين العداوة ، والحال ماذكرناه ؟

الجواب : أنه عدو من الوجهين معاً أما من حيث انه يحاول إيصال البلاء إلينا فهو كذلك ، إلا أن الله تعالى منعه عن ذلك ، وليس يلزم من كونه مريدا لايصال الضرر الينا أن يكون قادرا عليها ، وأما من حيث انه يقدم على الوسوسة فمعلوم أن تزيين المعاصى والقاء الشبهات كل ذلك سبب لوقوع الانسان فى الباطل ، وبه يصير محروما عن الثواب ، فكان ذلك من أعظم جهات العداوة

قوله تعالى ﴿فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ أبو السمال (زللتم) بكسر اللام الأولى ، وهما لغتان كضللت وضللت

﴿المسألة الثانية﴾ يقال : زل يزل زلولا وزلزالا إذا دحضت قدمه . وزل فى الطين ، ويقال لمن زل فى حال كان عليها : زلت به الحال . ويسمى الذنب زلة ، يريدون بهالزلةللزوال عن الواجب فقوله (فان زللتم) أى أخطأتم الحق وتعديتموه ، وأما سبب نزول هذه الآية فقد اختلفوا فى السلم كافة ، فمن قال فى الأول : انه فى المنافقين ، فكذا الثانى ، ومن قال : انه فى أهل الكتاب فكذا الثانى ، وقس الباقى عليه

يروى عن ابن عباس (فان زللتم) فى تحريم السبت ولحم الابل (من بعد ما جاءتكم البينات) محمد صلى الله عليه وسلم وشرائعه (فاعلموا أن الله عزيز) بالنقمة (حكيم) فى كل أفعاله ، فعند هذا قالوا لئن شئت يا رسول الله لنتركن كل كتاب غير كتابك ، فأنزل الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله)

(المسألة الثالثة) قوله (فان زللتم) فيه سؤال وهو أن الحكم المشروط انما يحسن فى حق من لا يكون عارفا بعواقب الأمور ، وأجاب قتادة عن ذلك فقال : قد علم أنهم سيزلون ، ولكنه تعالى قدم ذلك وأوعد فيه ، لكى يكون له حجة على خلقه

(المسألة الرابعة) قوله تعالى (فان زللتم) يعنى ان انحرفتم عن الطريق الذى أمرتم به ، وعلى هذا التقدير يدخل فى هذا : الكبائر والصغائر فان الانحراف كما يحصل بالكثير يحصل بالقليل ، فتوعد تعالى على كل ذلك زجراً لهم عن الزوال عن المنهاج ، لكى يتحرز المؤمن عن قليل ذلك وكثيره ، لان ماكان من جملة الكبائر فلا شك فى وجوب الاحتراز عنه وما لم يعلم كونه من الكبائر فانه لا يؤمن كون العقاب مستحقاً به ، وحينئذ يجب الاحتراز عنه

(المسألة الخامسة) قوله تعالى (من بعد ماجاءتكم البينات) يتناول جميع الدلائل العقلية والسمعية أما الدلائل العقلية فهى الدلائل على الأمور التى لاتثبت صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم إلا بعد ثبوتها ، نحو العلم بحدوث العالم ، وافتقاره إلى صانع يكون عالما بالمعلومات كلها ، قادرا على الممكنات كلها ، غنيا عن الحاجات كلها ، ومثل العلم بالفرق بين المعجزة والسحر ، والعلم بدلالة المعجزة على الصدق ، فكل ذلك من البينات العقلية ، وأما البينات السمعية ، فهى البيان الحاصل بالقرآن ، والبيان الحاصل بالسنة ، فكل هذه البينات داخلة فى الآية من حيث ان عذر المكلف لا يزول إلا عند حصول كل هذه البينات .

(المسألة السادسة) قال القاضى : دلت الآية على أن المؤاخذة بالذنب لا تحصل إلا بعد البيان وازاحة العلة ، فاذا علق الوعيد بشرط مجىء البينات وحصولها ، فبأن لا يجوز أن يحصل الوعيد لمن لا قدرة له على الفعل أصلا أولى ، ولأن الدلالة لا ينتفع بها إلا أولوا القدرة ، وقد ينتفع بالقدرة مع فقد الدلالة ، وقال أيضا : دلت الآية على أن المعتبر حصول البينات لاحصول اليقين من المكلف ، فمن هذا الوجه دلت الآية على أن المتمكن من النظر والاستدلال يلحقه الوعيد كالعارف ، فبطل قول من زعم أن لا حجة لله على من يعلم ويعرف

أما قوله تعالى (فاعلموا أن الله عزيز حكيم) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) لقائل أن يقول : ان قوله تعالى (فان زللتم من بعد ماجاءتكم البينات) إشارة إلى ذنبهم وجرمهم ، فكيف يدل قوله (ان الله عزيز حكيم) على الزجر والتهديد

الجواب : أن العزيز من لا يمنع عن مراده ، وذلك إنما يحصل بكمال القدرة ، وقد ثبت أنه سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات ، فكان عزيزا على الاطلاق ، فصار تقدير الآية : فان زللتم

هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ «٢١٠»

من بعد ماجاءتكم البينات . فاعلموا أن الله مقتدرعليكم ، لا يمنعه مانع عنكم ، فلا يفوته مايريده منكم وهذا نهاية فى الوعيد . لأنه يجمع من ضروب الخوف ما لا يجمعه الوعيد بذكر العقاب ، وربما قال الوالدلولده:ان عصيتنى فأنت عارف بى ، وأنت تعلم قدرتى عليك وشدة سطوتى ، فيكون هذا الكلام فى الزجر أبلغ من ذكر الضرب وغيره ، فان قيل : أفهذه الآية مشتملة على الوعدكما أنها مشتملة على الوعيد ؟ قلنا : نعم من حيث أتبعه بقوله (حكيم) فان اللائق بالحكمة أن يميز بين المحسن والمسىء ، فكما يحسن من الحكيم إيصال العذاب إلى المسىء فكذلك يحسن منه إيصال الثواب إلى المحسن ، بل هذا أليق بالحكمة وأقرب للرحمة

﴿المسألة الثانية﴾ احتج من قال بأنه لاوجوب لشىء قبل الشرع بهذه الآية ، قال : لأنه تعالى أثبت التهديد والوعيد بشرط مجىء البينات ، ولفظ «البينات» لفظ جمع يتناول الكل ، فهذا يدل على أن الوعيد مشروط بمجىء كل البينات ، وقبل الشرع لم تحصل كل البينات ، فوجب أن لايحصل الوعيد ، فوجب أن لا يتقرر الوجوب قبل الشرع

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أبو على الجبائى : لو كان الأمر كما يقوله المجبرة من أنه تعالى يريد من السفهاء والكفار : السفاهة والكفر ، لما جاز أن يوصف بأنه حكيم ، لأن من فعل السفه وأراده كان سفيها ، والسفيه لايكون حكيما أجاب الأصحاب بأن الحكيم هو العالم بعواقب الأمور ، فيرجع معنى كونه تعالى حكيما إلى أنه عالم بجميع المعلومات ، وذلك لاينافى كونه خالقاً لكل الأشياء ومريداً لها ، بل يوجب ذلك لما بينا أنه لو أراد ماعلم عدمه لكان قد أراد تجهيل نفسه ، فقالوا : لو لزم ذلك لكان إذا أمر بما علم عدمه فقد أمر بتجهيل نفسه

قلنا : هذا إنما يلزم لو كان الأمر بالشىء أمرا بما لايتم إلا به ، وهذا عندنا ممنوع ، فان قالوا : لو لم يكن كذلك لزم تكليف مالا يطاق ، قلنا هذا عندنا جائز والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ يحكى أن قارئا قرأ (غفور رحيم) فسمعه أعرابى فأنكره ، وقال إن كان هذا كلام الله فلا يقول كذا الحكيم لايذكر الغفران عند الزلل لأنه إغراء عليه

قوله تعالى ﴿هل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة وقضى الأمر وإلى الله

ترجع الأمور﴾

اعلم أن فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الكلام المستقصى فى لفظ النظر مذكور فى تفسير قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وأجمعوا على أنه يجىء بمعنى الانتظار ، قال الله تعالى (فناظرة بم يرجع المرسلون) فالمراد من قوله تعالى (هل ينظرون) هو الانتظار

﴿المسألة الثانية﴾ أجمع المعتبرون من العقلاء على أنه سبحانه وتعالى منزه عن المجىء والذهاب ويدل عليه وجوه : أحدها: ماثبت فى علم الأصول أن كل مايصح عليه المجىء والذهاب لا ينفك عن الحركة والسكون . وهما محدثان . ومالا ينفك عن المحدث فهو محدث ، فيلزم أن كل ما يصح عليه المجىء والذهاب يجب أن يكون محدثا مخلوقا . والاله القديم يستحيل أن يكون كذلك . وثانيها : أن كل مايصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان ، فاما أن يكون فى الصغر والحقارة كالجزء الذى لايتجزأ وذلك باطل باتفاق العقلاء ، واما أن لايكون كذلك بل يكون شيئا كبيرا فيكون أحد جانبيه مغايراً للآخر فيكون مركباً من الأجزاء والأبعاض ، وكل ماكان مركباً . فان ذلك المركب يكون مفتقراً فى تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه . وكل واحد من أجزائه غيره ، فكل مركب هو مفتقر إلى غيره ، وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فهو محتاج فى وجوده الى المرجح والموجد . فكل ماكان كذلك فهو محدث ، مخلوق مسبوق بالعدم . والاله القديم يمتنع أن يكون كذلك . وثالثها : أن كل مايصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان فهو محدود ومتناه ، فيكون مختصا بمقدار معين ، مع أنه كان يجوز فى العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص، فاختصاصه بذلك القدر المعين لابد وأن يكون لترجيح مرجح . وتخصيص مخصص ، وكل ماكان كذلك كان فعلا لفاعل مختار . وكل ماكان كذلك فهو محدث مخلوق ، فالاله القديم الأزلى يمتنع أن يكون كذلك . ورابعها : أنا متى جوزنا فى الشىء الذى يصح عليه المجىء والذهاب أن يكون إلها قديما أزليا فحينئذ لا يمكننا أن نحكم بنفى الالهية عن الشمس والقمر ، وكان بعض الأذكياء من أصحابنا يقول : الشمس والقمر لا عيب فيهما يمنع من القول بالهيتهما سوى أنهما جسم يجوز عليه الغيبة والحضور ، فمن جوز المجىء والذهاب على الله تعالى فلم لا يحكم بالهية الشمس . وما الذى أوجب عليه الحكم باثبات موجود آخر يزعم أنه إله . وخامسها : أن الله تعالى حكى عن الخليل عليه الصلاة والسلام أنه طعن فى إلهية الكواكب والقمر والشمس بقوله (لا أحب الآفلين) ولا معنى للأفول إلا الغيبة والحضور ، فمن جوز الغيبة والحضور على الله

تعالى . فقد طعن فى دليل الخليل عليه السلام ، وكذب الله فى تصديق الخليل عليه السلام فى ذلك وسادسها : أن فرعون لعنة الله تعالى عليه لما سأل موسى عليه السلام فقال (وما رب العالمين) وطلب منه الماهية والجنس والجوهر ، فلو كان تعالى جسما موصوفا بالأشكال والمقادير لكان الجواب عن هذا السؤال ليس الا بذكر الصورة والشكل والقدر : فكان جواب موسى عليه السلام بقوله (رب السموات والأرض ، ربكم ورب آبائكم الأولين ، رب المشرق والمغرب) خطأ وباطلا ، وهذا يقتضى تخطئة موسى عليه السلام فيما ذكر من الجواب ، وتصويب فرعون فى قوله (ان رسولكم الذى أرسل اليكم لمجنون) ولما كان كل ذلك باطلا . علمنا أنه تعالى منزه عن أن يكون جسما ، وأن يكون فى مكان ، ومنزه عن أن يصح عليه المجىء والذهاب . وسابعها : أنه تعالى قال (قل هو الله أحد) والأحد هو الكامل فى الوحدانية ، وكل جسم فهو منقسم بحسب الغرض والاشارة إلى جزأين . فلما كان تعالى أحدا امتنع أن يكون جسما أو متحيزا ، فلما لم يكن جسما ولا متحيزا امتنع عليه المجىء والذهاب ، وأيضا قال تعالى (هل تعلم له سميا) أى شبيها ولو كان جسما متحيزا لكان مشابها للاجسام فى الجسمية . انما الاختلاف يحصل فيما وراء الجسمية ، وذلك اما بالعظم أو بالصفات والكيفيات ، وذلك لا يقدح فى حصول المشابهة فى الذات . وأيضا قال تعالى (ليس كمثله شىء) ولو كان جسما لكان مثلا للاجسام . وثامنها : لو كان جسما متحيزاً لكان مشاركا لسائر الأجسام فى عموم الجسمية . فعند ذلك لا يخلو اما أن يكون مخالفا فى خصوص ذاته المخصوصة ، واما أن لا يكون فان كان الأول فما به المشاركة غير ما به الممايزة ، فعموم كونه جسما مغاير لخصوص ذاته المخصوصة ، وهذا محال لأنا اذا وصفنا تلك الذات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسما ، كنا قد جعلنا الجسم صفة وهذا محال . لأن الجسم ذات الصفة ، وإن قلنا بأن تلك الذات المخصوصة التى هى مغايرة للمفهوم من كونه جسما وغير موصوف بكونه جسما . فحينئذ تكون ذات الله تعالى شيئا مغايرا للمفهوم من الجسم ، وغير موصوف به وذلك ينفى كونه تعالى جسما ، وأما إن قيل : ان ذاته تعالى بعد أن كانت جسما لا يخالف سائر الأجسام فى خصوصية ، فحينئذ يكون مثلا لها مطلقا . وكل ماصح عليها فقد صح عليه . فاذا كانت هذه الأجسام محدثة وجب فى ذاته أن تكون كذلك ، وكل ذلك محال . فثبت أنه تعالى ليس بجسم ، ولا بمتحيز ، وأنه لا يصح المجىء والذهاب عليه

إذا عرفت هذا فنقول : اختلف أهل الكلام فى قوله (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله) وذكروا فيه وجوها

﴿الوجه الأول﴾ وهو مذهب السلف الصالح . أنه لما ثبت بالدلائل القاطعة أن المجيء والذهاب على الله تعالى محال ، علمنا قطعا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية هو المجيء والذهاب ، وأن مراده بعد ذلك شيء آخر فان عينا ذلك المراد لم نأمن الخطأ . فالأولى السكوت عن التأويل ، وتفويض معنى الآية على سبيل التفصيل إلى الله تعالى . وهذا هو المراد بما روى عن ابن عباس أنه قال : نزل القرآن على أربعة أوجه : وجه لايعرفه أحد لجهالته . ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه نعرفه من قبل العربية فقط . ووجه لايعلمه إلا الله وهذا القول قد استقصينا القول فيه فى تفسير قوله تعالى «الم»

﴿الوجه الثانى﴾ وهو قول جمهور المتكلمين : أنه لابد من التأويل على سبيل التفصيل . ثم ذكروا فيه وجوها : الأول : المراد (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) أى آيات الله فجعل مجيء الآيات مجيئاً له على التفخيم لشأن الآيات . كما يقال : جاء الملك إذا جاء جيش عظيم من جهته . والذى يدل على صحة هذا التأويل أنه تعالى قال فى الآية المتقدمة (فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم) فذكر ذلك فى معرض الزجر والتهديد . ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله) ومعلوم أن التقدير أن يصح المجيء على الله لم يكن مجرد حضوره سبباً للتهديد والزجر . لأنه عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم ، فهو يثيب المؤمنين ويخصهم بالتقريب ، فثبت أن مجرد الحضور لا يكون سببا للتهديد والوعيد . فلما كان المقصود من الآية انما هو الوعيد والتهديد ، وجب أن يضمر فى الآية مجيء الهيبة والقهر والتهديد . ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية ، وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية

﴿والوجه الثانى﴾ فى التأويل أن يكون المراد (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) أى أمر الله ، ومدار الكلام فى هذا الباب أنه تعالى إذا ذكر فعلا وأضافه إلى شيء . فان كان ذلك محالا ، فالواجب صرفه إلى التأويل . كما قاله العلماء فى قوله (الذين يحاربون الله) والمراد يحاربون أولياءه ، وقال (واسأل القرية) والمراد : واسأل أهل القرية ، فكذا قوله (يأتيهم الله) المراد به يأتيهم أمر الله ، وقوله (وجاء ربك) المراد : جاء أمر ربك ، وليس فيه إلا حذف المضاف ، واقامة المضاف اليه مقامه ، وهو مجاز مشهور ، يقال : ضرب الأمير فلانا ، وصلبه ، وأعطاه ، والمراد أنه أمر بذلك ، لا أنه تولى ذلك العمل بنفسه . ثم الذى يؤكد القول بصحة هذا التأويل وجهان : الأول : أن قوله ههنا (يأتيهم الله) وقوله (وجاء ربك) إخبار عن حال القيامة . ثم ذكر هذه الواقعة بعينها فى سورة النحل فقال (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى أمر ربك) فصار هذا المحكم مفسراً

لذلك المتشابه، لأن كل هذه الآيات لما وردت فى واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض. والثانى: أنه تعالى قال بعده (وقضى الأمر) ولا شك أن الألف واللام للمعهود السابق، فلا بد وأن يكون قد جرى ذكر أمر قبل ذلك حتى تكون الالف واللام اشارة اليه. وما ذاك الا الذى أضمرناه من أن قوله (يأتيهم الله) أى يأتيهم أمر الله

فان قيل: أمر الله عندكم صفة قديمة، فالاتيان عليها محال. وعند المعتزلة أنه أصوات فتكون أعراضا، فالاتيان عليها أيضا محال

قلنا: الأمر فى اللغة له معنيان. أحدهما الفعل والشأن والطريق. قال الله تعالى (وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر، وما أمر فرعون برشيد) وفى المثل: لأمر ماجدع قصير أنفه، لأمر مايسود من يسود فيحمل الأمر ههنا على الفعل، وهو مايليق بتلك المواقف من الأهوال واظهار الآيات المبينة، وهذا هو التأويل الأول الذى ذكرناه. وأما ان حملنا الأمر على الأمر الذى هو ضد النهى ففيه وجهان: أحدهما: أن يكون التقدير أن مناديا ينادى يوم القيامة: ألا ان الله يأمركم بكذ وكذا. فذاك هو اتيان الأمر. وقوله (فى ظلل من الغمام) أى مع ظلل. والتقدير: ان سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل يكون فى زمان واحد: والثانى: أن يكون المراد من اتيان أمر الله فى ظلل من الغمام حصول أصوات مقطعة مخصوصة فى تلك الغمامات تدل على حكم الله تعالى على كل أحد بما يليق به من السعادة والشقاوة. أو يكون المراد أنه تعالى خلق نقوشا منظومة فى ظلل من الغمام، لشدة بياضها وسواد تلك الكتابة. يعرف بها حال أهل الموقف فى الوعد والوعيد وغيرهما، وتكون فائدة الظلل من الغمام أنه تعالى جعله أمارة لما يريد إنزاله بالقوم. فعنده يعلمون أن الأمر قد حضر وقرب

(الوجه الثالث) فى التأويل أن المعنى: هل ينظرون الا أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب. فحذف مايأتى به تهويلا عليهم. إذ لو ذكر مايأتى به كان أسهل عليهم فى باب الوعيد واذا لم يذكر كان أبلغ لانقسام خواطرهم. وذهاب فكرهم فى كل وجه. ومثله قوله تعالى (فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين) والمعنى: أتاهم الله بخذلانه إياهم من حيث لم يحتسبوا وكذلك قوله تعالى (فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم وأتاهم العذاب) فقوله (وأتاهم العذاب) كالتفسير لقوله تعالى (فأتى الله بنيانهم من القواعد) ويقال فى العرف الظاهر إذا سمع بولاية جائر: قد جاءنا فلان بجوره وظلمه، ولا شك أن هذا مجاز مشهور

﴿الوجه الرابع﴾ فى التأويل أن يكون «فى» بمعنى الباء . وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض . وتقديره هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة . والمراد العذاب الذى يأتيهم فى الغمام مع الملائكة

﴿الوجه الخامس﴾ أن المقصود من الآية تصوير عظمة يوم القيامة وهولها وشدتها . وذلك لأن جميع المذنبين إذا حضروا للقضاء والخصومة ، وكان القاضى فى تلك الخصومة أعظم السلاطين قهراً وأكبرهم هيبة ، فهؤلاء المذنبون لاوقت عليهم أشد من وقت حضوره لفصل تلك الخصومة . فيكون الغرض من ذكر إتيان الله تصوير غاية الهيبة ونهاية الفزع ، ونظيره قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) من غير تصوير قبضة وطى ويمين . وإنما هو تصوير لعظمة شأنه لتمثيل الخفى بالجلى ، فكذا ههنا والله أعلم

﴿الوجه السادس﴾ وهو أوضح عندى من كل ماسلف : أنا ذكرنا أن قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة) إنما نزلت فى حق اليهود ، وعلى هذا التقدير فقوله (فان زللتم من بعد ماجاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم) يكون خطابا مع اليهود ، وحينئذ يكون قوله تعالى (هل ينظرون إلاأن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة) حكاية عن اليهود ، والمعنى: أنهم لا يقبلون دينك الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة ، ألا ترى أنهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) واذا كان هذا حكاية عن حال اليهود ولم يمنع إجراء الآية على ظاهرها ، وذلك لأن اليهود كانوا على مذهب التشبيه ، وكانوا يجوزون على الله المجىء والذهاب ، وكانوا يقولون : انه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور فى ظلل من الغمام ، وطلبوا مثل ذلك فى زمان محمد عليه الصلاة والسلام ، وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه ، فلا يحتاج حينئذ الى التأويل ، ولا الى حمل اللفظ على المجاز . وبالجملة فالآية تدل على أن قوما ينتظرون أن يأتيهم الله ، وليس فى الآية دلالة على أنهم محقون فى ذلك الانتظار أو مبطلون ، وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال

فان قيل : فعلى هذا التأويل كيف يتعلق به قوله تعالى (والى الله ترجع الأمور)

قلنا : الوجه فيه أنه تعالى لما حكى عنادهم وتوقفهم فى قبول الدين على هذا الشرط الفاسد ، فذكر بعده ما يجرى مجرى التهديد فقال (والى الله ترجع الأمور) وهذا الوجه أظهر عندى من كل ما سبق ، والله أعلم بحقيقة كلامه

﴿الوجه السابع﴾ فى التأويل ما حكاه القفال فى تفسيره عن أبى العالية ، وهو أن الاتيان فى الظلل مضاف إلى الملائكة : فأما المضاف إلى الله جل جلاله فهو الاتيان فقط ، فكان حمل الكلام على التقديم والتأخير ، ويستشهد فى صحته بقراءة من قرأ (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله والملائكة فى ظلل من الغمام) قال القفال رحمه الله : هذا التأويل مستنكر

أما قوله ﴿فى ظلل من الغمام﴾ فاعلم أن «الظلل» جمع ظلة ، وهى ما أظلك الله به . «والغمام» لا يكون كذلك الا اذا كان مجتمعا متراكما . فالظلل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة منها تكون فى غاية الكثافة والعظم . فكل قطعة ظلة ، والجمع ظلل ، قال تعالى (واذا غشيهم موج كالظلل) وقرأ بعضهم (الا أن يأتيهم الله فى ظلال من الغمام) فيحتمل أن يكون الظلال جمع ظلة ، كقلال وقلة ، وأن يكون جمع ظل

إذا عرفت هذا فنقول : المعنى ماينظرون إلا أن يأتيهم قهر الله وعذابه فى ظلل من الغمام

فان قيل : ولم يأتيهم العذاب فى الغمام ؟

قلنا : لوجوه : أحدها : أن الغمام مظنة الرحمة ، فاذا نزل منه العذاب كان الأمر أفظع ، لأن الشر إذا جاء من حيث لايحتسب كان أهول وأفظع ، كما أن الخير إذا جاءك من حيث لاتحتسب كان أكثر تأثيرا فى السرور ، فكيف إذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير ، ومن هذا اشتد على المتفكرين فى كتاب الله تعالى قوله (وبدالهم من الله مالم يكونوا يحتسبون) وثانيها : أن نزول الغمام علامة لظهور ما يكون أشد الاهوال فى القيامة قال تعالى (ويوم تشقق الأرض بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا الملك يومئذ الحق للرحمن وكان يوما على الكافرين عسيرا) وثالثها : أن الغمام تنزل عنه قطرات كثيرة غير محصورة ولا محدودة ، فكذا هذا الغمام ينزل عنه قطرات العذاب نزولا غير محصور

أما قوله تعالى ﴿والملائكة﴾ فهو عطف على ماسبق ، والتقدير : وتأتيهم الملائكة ، واتيان الملائكة يمكن أن يحمل على الحقيقة ، فوجب حمله عليها فصار المعنى أنه يأتى أمر الله وآياته ، والملائكة مع ذلك يأتون ليقوموا بما أمروا به من إهانة أو تعذيب أو غيرهما من أحكام يوم القيامة

أما قوله تعالى ﴿وقضى الأمر﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ المعنى أنه فرغ ماكانوا يوعدون به ، فعند ذلك لاتقال لهم عثرة ولاتصرف عنهم عقوبة ، ولا ينفع فى دفع مانزل بهم حيلة

﴿المسألة الثانية﴾ قوله ﴿وقضى الأمر﴾ معناه : ويقضى الأمر والتقدير : إلا أن يأتيهم الله ويقضى الأمر فوضع الماضى موضع المستقبل وهذا كثير فى القرآن . وخصوصا فى أمور الآخرة فان الاخبار عنها يقع كثيراً بالماضى . قال الله سبحانه وتعالى (إذ قال الله ياعيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى) والسبب فى اختيار هذا المجاز أمران : أحدهما : التنبيه على قرب أمر الآخرة فكأن الساعة قد أتت ووقع مايريد الله إيقاعه : والثانى : المبالغة فى تأكيد أنه لابد من وقوعه لتجزى كل نفس بما تسعى ، فصار بحصول القطع والجزم بوقوعه كانه قد وقع وحصل

﴿المسألة الثالثة﴾ الأمر المذكور ههنا هو فصل القضاء بين الخلائق ، وأخذ الحقوق لأربابها وإنزال كل أحد من المكلفين منزلته من الجنة والنار ، قال تعالى (وقال الشيطان لما قضى الأمر ان الله وعدكم وعدالحق)

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (وقضى الأمر) يدل على أن أحوال القيامة توجد دفعة من غير توقف ، فانه تعالى ليس لقضائه دافع ، ولا لحكمه مانع

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ معاذ بن جبل (وقضاء الأمر) على المصدر المرفوع عطفا على الملائكة

أما قوله تعالى ﴿والى الله ترجع الأمور﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ من المجسمة من قال : كلمة الى لانتهاء الغاية ، وذلك يقتضى أن يكون الله تعالى فى مكان ينتهى اليه يوم القيامة ، أجاب أهل التوحيد عنه من وجهين : الأول : أنه تعالى ملك عباده فى الدنيا كثيرا من أمور خلقه : فاذا صاروا إلى الآخرة فلا مالك للحكم فى العباد سواه ، كما قال (والأمر يومئذ لله) وهذا كقولهم : رجع أمرنا إلى الأمير ، اذا كان هو يختص بالنظر فيه . ونظيره قوله تعالى (والى الله المصير) مع أن الخلق الساعة فى ملكه وسلطانه . الثانى : قال أبو مسلم : انه تعالى قد ملك كل أحد فى دار الاختبار والبلوى أمورا امتحانا . فاذا انقضى أمر هذه الدار ووصلنا إلى دار الثواب والعقاب كان الأمر كله لله وحده . واذا كان كذلك فهو أهل أن يتقى ويطاع ويدخل فى السلم كما أمر . ويحترز عن خطوات الشيطان كما نهى

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم (ترجع) بضم التاء على معنى ترد . يقال : رجعته ، أى رددته ، قال تعالى (ولئن رجعت الى ربى) وفى موضع آخر (ولئن رددت الى ربى) وفى موضع آخر (ثم ردوا الى الله مولاهم الحق) وقال تعالى (رب ارجعون لعلى أعمل صالحا) أى ردنى . وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائى (ترجع) بفتح التاء أى تصير . كقوله تعالى (ألا الى الله تصير الأمور) وقوله (ان الينا إيابهم . والى الله مرجعكم) قال القفال رحمه الله : والمعنى فى

القراءتين متقارب ، لأنها ترجع اليـه جل جلاله ، وهو جل جلاله يرجعها الى نفسه بافناء الدنيا وإقامة القيامة ، ثم قال : وفى قوله (ترجع الأمور) بضم التاء ثلاث معان : أحـدها : هـذا الذى ذكرناه ، وهو أنه جل جلاله يرجعها كما قال فى هذه الآية (وقضى الأمر) وهو قاضيها . والثانى : أنه على مذهب العرب فى قولهم : فلان يعجب بنفسه ، ويقول الرجل لغيره : الى أين يذهب بك ، وان لم يكن أحد يذهب به . والثالث : أن ذوات الخلق وصفاتهم لما كانت شاهدة عليهم بأنهم مخلوقون محدثون محاسبون ، وكانوا رادين أمرهم إلى خالقهم . فقوله (ترجع الامور) أى يردها العباد اليه والى حكمه بشهادة أنفسهم . وهو كما قال (يسبح لله ما فى السموات وما فى الارض) فان هذا التسبيح بحسب شهادة الحال ، لا بحسب النطق باللسان ، وعليـه يحمل أيضا قوله (ولله يسجد من فى السماوات والأرض طوعا وكرها) قيل : ان المعنى يسجدله المؤمنون طوعا ، ويسجد له الكفار كرها بشهادة أنفسهم بأنهم عبيدالله . فـكذا يجوز أن يقال : ان العباد يردون أمورهم إلى الله ، ويعترفون برجوعها اليه ، أما المؤمنون فبالمقال ، وأما الكفار فبشهادة الحال .

تم الجزء الخامس ، ويليـه إن شاء الله تعـالى الجزء السادس ، وأوله قوله تعـالى ﴿سـل بنى إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة﴾ أعان الله على إكماله

التفسير الكبير

للإمام

الفخر الرازي

الجزء السادس

الطبعة الأولى

يطلب من ملتزم طبعه

عبد الرحمن محمد

ملتزم طبع المصحف الشريف بميدان الجامع الأزهر

طبع بالمطبعة البهية المصرية

١٣٥٧ هجرية — ١٩٣٨ ميلادية

بسم الله الرحمن الرحيم

سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ «٢١١»

قوله تعالى ﴿سل بنى إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة ومن يبدل نعمة الله من بعدما جاءته فان الله شديد العقاب﴾

فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ «سل» كان فى الأصل اسأل فتركت الهمزة التى هى عين الفعل لكثرة الدور فى الكلام تخفيفاً، ونقلت حركتها إلى الساكن الذى قبلها، وعندهذا التصريف استغنى عن ألف الوصل، وقال قطرب: يقال سأل يسأل، مثل زأر الاسد يزأر. وسال يسال، مثل خاف يخاف، والأمر فيه: سل. مثل خف، وبهذا التقدير قرأ نافع وابن عامر (سال سائل) على وزن قال. وكال. وقوله (كم) هو اسم مبنى على السكون موضوع للعدد، يقال انه من تأليف كاف التشبيه مع «ما» ثم قصرت «ما» وسكنت الميم، وبنيت على السكون لتضمنها حرف الاستفهام. وهى تارة تستعمل فى الخبر وتارة فى الاستفهام وأكثر لغة العرب الجر به عند الخبر، والنصب عند الاستفهام، ومن العرب من ينصب به فى الخبر، ويجر به فى الاستفهام، وهى ههنا يحتمل أن تكون استفهامية، وأن تكون خبرية.

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه ليس المقصود: سل بنى اسرائيل ليخبروك عن تلك الآيات فتعلمها وذلك لأن الرسول عليه الصلاة والسلام كان عالما بتلك الأحوال باعلام الله تعالى إياه، بل المقصود منه المبالغة فى الزجر عن الاعراض عن دلائل الله تعالى، وبيان هذا الكلام أنه تعالى قال: يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة، ولا تتبعوا خطوات الشيطان، فأمر بالاسلام ونهى عن الكفر، ثم قال (فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات) أى فان أعرضتم عن هذا التكليف

صرتم مستحقين للتهديد ، بقوله (فاعلموا أن الله عزيز حكيم) ثم بين ذلك التهديد بقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة) ثم ثلث ذلك التهديد بقوله (سل بنى اسرائيل) يعنى سل هؤلاء الحاضرين أنا لما آتينا أسلافهم آيات بينات فأنكروها ، لاجرم استوجبوا العقاب من الله تعالى ، وذلك تنبيه لهؤلاء الحاضرين على أنهم لو زلوا عن آيات الله لوقعوا فى العذاب ، كما وقع أولئك المتقدمون فيه ، والمقصود من ذكر هذه الحكاية أن يعتبروا بغيرهم ، كما قال تعالى (فاعتبروا يا أولى الأبصار) وقال (لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب) فهذا بيان وجه النظم .

﴿المسألة الثالثة﴾ فرق أبو عمرو فى «سل» بين الاتصال بواو وفاء ، وبين الاستئناف ، فقرأ (سلهم) و (سل بنى إسرائيل) بغير همز (واسأل القرية . فاسأل الذين يقرؤن الكتاب . واسألوا الله من فضله) بالهمز ، وسوى الكسائى بين الكل ، وقرأ الكل بغير همز ، وجه الفرق أن التخفيف فى الاستئناف وصلة إلى إسقاط الهمزة المبتدأة وهى مستقلة ، وليس كذلك فى الاتصال، والكسائى اتبع المصحف ، لأن الألف ساقطة فيها أجمع

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (من آية بينة) فيه قولان : أحدهما : المراد به معجزات موسى عليه السلام ، نحو فلق البحر ، وتظليل الغمام ، وانزال المن والسلوى ، ونتق الجبل ، وتكليم الله تعالى لموسى عليه السلام من السحاب ، وإنزال التوراة عليهم ، وتبيين الهدى من الكفر لهم ، فكل ذلك آيات بينات

﴿والقول الثانى﴾ أن المعنى : كم آتيناهم من حجة بينة لمحمد عليه الصلاة والسلام ، يعلم بها صدقه وصحة شريعته

أما قوله تعالى ﴿ومن يبدل نعمة الله﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرىء (ومن يبدل) بالتخفيف

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو مسلم : فى الآية حذف ، والتقدير : كم آتيناهم من آية بينة وكفروا بها لكن لا يدل على هذا الاضمار قوله (ومن يبدل نعمة الله)

﴿المسألة الثالثة﴾ فى نعمة الله ههنا قولان : أحدهما : أن المراد آياته ودلائله ، وهى من أجل أقسام نعم الله ، لأنها أسباب الهدى والنجاة من الضلالة ، ثم على هذا القول فى تبديلهم إياها وجهان ، فمن قال المراد بالآية البينة معجزات موسى عليه السلام ، قال : المراد بتبديلها أن الله تعالى أظهرها لتكون أسباب هداهم ، فجعلوها أسباب ضلالاتهم ، كقوله (فزادتهم رجساً الى رجسهم)

زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ «٢١٢»

ومن قال: المراد بالآية البينة مافى التوراة والانجيل من دلائل نبوة محمد عليه السلام، قال: المراد من تبديلها تحريفها وإدخال الشبهة فيها

﴿القول الثانى﴾ المراد بنعمة الله ما آتاهم الله من أسباب الصحة والأمن والكفاية، والله تعالى هو الذى أبدل النعمة بالنقمة لما كفروا، ولكن أضاف التبديل اليهم، لأنه سبب من جهتهم وهو ترك القيام بما وجب عليهم من العمل بتلك الآيات البينات

أما قوله تعالى ﴿من بعد ما جاءته﴾ فان فسرنا النعمة بايتاء الآيات والدلائل كان المراد من قوله (من بعد ما جاءته) أى من بعد ما تمكن من معرفتها، أو من بعد ما عرفها، كقوله تعالى (ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون) لأنه إذا لم يتمكن من معرفتها، أو لم يعرفها، فكأنها غائبة عنه، وإن فسرنا النعمة بما يتعلق بالدنيا من الصحة والأمن والكفاية، فلا شك أن عند حصول هذه الأسباب يكون الشكر أوجب، فكان الكفر أقبح، فلهذا قال (فان الله شديد العقاب) قال الواحدى رحمه الله تعالى: وفيه إضمار، والمعنى شديد العقاب له، وأقول: بين عبد القاهر النحوى فى كتاب دلائل الاعجاز أن ترك هذا الاضمار أولى. وذلك لأن المقصود من الآية التخويف بكونه فى ذاته موصوفا بأنه شديد العقاب، من غير التفات إلى كونه شديد العقاب لهذا أو لذلك، ثم قال الواحدى رحمه الله: والعقاب عذاب يعقب الجرم

قوله تعالى ﴿زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون من الذين آمنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة والله يرزق من يشاء بغير حساب﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل حال من يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته وهم الكفار الذين كذبوا بالدلالة والأنبياء وعدلوا عنها أتبعه الله تعالى بذكر السبب الذى لأجله كانت هذه طريقتهم فقال (زين للذين كفروا الحياة الدنيا) ومحصول هذا الكلام تعريف المؤمنين ضعف عقول الكفار والمشركين فى ترجيح الفانى من زينة الدنيا على الباقى من درجات الآخرة، وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ انما لم يقل: زينت لوجوه: أحدها وهو قوله الفراء: أن الحياة والاحياء

واحد ، فان أنث فعلى اللفظ . وإن ذكر فعلى المعنى كقوله (فمن جاءه موعظة من ربه ، وأخذ الذين ظلموا الصيحة) وثانيها : وهو قول الزجاج أن تأنيث الحياة ليس بحقيق ، لأنه ليس حيوانا بازائه ذكر ، مثل امرأة ورجل ، وناقة وجمل ، بل معنى الحياة والعيش والبقاء واحد فكأنه قال : زين للذين كفروا الحياة الدنيا والبقاء . وثالثها : وهو قول ابن الانبارى : إنما لم يقل : زينت . لأنه فصل بين زين وبين الحياة الدنيا ، بقوله (للذين كفروا) وإذا فصل بين فعل المؤنث وبين الاسم بفاصل ، حسن تذكير الفعل ، لأن الفاصل يغنى عن تاء التأنيث

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى سبب النزول وجوها

﴿فالرواية الأولى﴾ قال ابن عباس : نزلت فى أبى جهل ورؤساء قريش ، كانوا يسخرون من فقراء المسلمين . كعبد الله بن مسعود . وعمار ، وخباب . وسالم مولى أبى حذيفة . وعامر بن فهيرة وأبى عبيدة بن الجراح . بسبب ما كانوا فيه من الفقر والضرر والصبر على أنواع البلاء مع أن الكفار كانوا فى التنعم والراحة

﴿والرواية الثانية﴾ نزلت فى رؤساء اليهود وعلمائهم من بنى قريظة والنضير وبنى قينقاع ، سخروا من فقراء المسلمين المهاجرين ، حيث أخرجوا من ديارهم وأموالهم

﴿والرواية الثالثة﴾ قال مقاتل : نزلت فى المنافقين : عبد الله بن أبى وأصحابه . كانوا يسخرون من ضعفاء المسلمين وفقراء المهاجرين ، واعلم أنه لا مانع من نزولها فى جميعهم

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى كيفية هذا التزيين . أما المعتزلة فذكروا وجوها : أحدها : قال الجبائى : المزين هو غواة الجن والانس . زينوا للكفار الحرص على الدنيا ، وقبحوا أمر الآخرة فى أعينهم ، وأوهموا أن لا صحة لما يقال من أمر الآخرة . فلا تنغصوا عيشتكم فى الدنيا قال : وأما الذى يقوله المجبرة من أنه تعالى زين ذلك فهو باطل ، لأن المزين للشىء هو المخبر عن حسنه فان كان المزين هو الله تعالى ، فاما أن يكون صادقا فى ذلك التزيين . واما أن يكون كاذبا . فان كان صادقا وجب أن يكون ما زينه حسناً . فيكون فاعله المستحسن له مصيبا . وذلك يوجب أن الكافر مصيب فى كفره ومعصيته . وهذا القول كفر . وإن كان كاذباً فى ذلك التزيين أدى ذلك إلى أن لا يوثق منه تعالى بقول ولا خبر . وهذا أيضاً كفر . قال : فصح أن المراد من الآية أن المزين هو الشيطان ، هذا تمام كلام أبى على الجبائى فى تفسيره

وأقول هذا ضعيف . لأن قوله تعالى (زين للذين كفروا) يتناول جميع الكفار . فهذا يقتضى أن يكون لجميع الكفار مزين . والمزين لجميع الكفار لابد وأن يكون مغايراً لهم . إلا أن يقال :

ان كل واحد منهم كان يزين للآخر . وحينئذ يصير دوراً فثبت أن الذى يزين الكفر لجميع الكفار لابد وأن يكون مغايرا لهم . فبطل قوله : ان المزين هم غواة الجن والانس ، وذلك لأن هؤلاء الغواة داخلون فى الكفار أيضاً . وقد بينا أن المزين لابد وأن يكون غيرهم ، فثبت أن هذا التأويل ضعيف ، وأما قوله : المزين للشىء هو المخبر عن حسنه فهذا ممنوع ، بل المزين من يجعل الشىء موصوفا بالزينة ، وهى صفات قائمة بالشىء باعتبارها يكون الشىء مزينا ، وعلى هذا التقدير سقط كلامه . ثم ان سلمنا أن المزين للشىء هو المخبر عن حسنه ، فلم لايجوز أن يقال : الله تعالى أخبر عن حسنه ، والمراد أنه تعالى أخبر عما فيها من اللذات والطيبات والراحات ، والاخبار عن ذلك ليس بكذب . والتصديق بها ليس بكفر . فسقط كلام أبى على فى هذا الباب بالكلية

(التأويل الثانى) قال أبو مسلم : يحتمل فى (زين للذين كفروا) أنهم زينوا لأنفسهم ، والعرب يقولون لمن يبعدمنهم : أين يذهب بك لا يريدون أن ذاهبا ذهب به وهو معنى قوله تعالى فى الآى الكثيرة (أنى يؤفكون ، أنى يصرفون) الى غير ذلك . وأكده بقوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا لاتلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله) فاضاف ذلك اليهما لما كانا كالسبب ، ولما كان الشيطان لايملك أن يحمل الانسان على الفعل قهرا فالانسان فى الحقيقة هو الذى زين لنفسه . واعلم أن هذا ضعيف ، وذلك لأن قوله (زين) يقضى أن مزينا زينه . والعدول عن الحقيقة الى المجاز غير ممكن

(التأويل الثالث) أن هذا المزين هو الله تعالى . ويدل على صحة هذا التأويل وجهان : أحدهما قراءة من قرأ (زين للذين كفروا الحياة الدنيا) على البناء للفاعل . الثانى : قوله تعالى (إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا) ثم القائلون بهذا التأويل ذكروا وجوها : الأول : يمتنع أن يكون تعالى هو المزين بما أظهره فى الدنيا من الزهرة والنضارة والطيب واللذة ، وإنما فعل ذلك ابتلاء لعباده . ونظيره قوله تعالى (زين للناس حب الشهوات) الى قوله (قل أأنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات) وقال أيضا (المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا) وقالوا : فهذه الآيات متوافقة ، والمعنى فى الكل أن الله جل جلاله جعل الدنيا دار ابتلاء وامتحان . فركب فى الطباع الميل الى اللذات وحب الشهوات لا على سبيل الالجاء الذى لايمكن تركه . بل على سبيل التحبيب الذى تميل اليه النفس مع إمكان ردها عنه ليتم بذلك الامتحان . وليجاهد المؤمن هواه فيقصر نفسه على المباح ويكفها عن الحرام . الثانى : أن المراد من التزيين أنه تعالى أمهلهم فى الدنيا ، ولم يمنعهم عن الاقبال عليها ، والحرص الشديد

فى طلبها ، فهذا الامهال هو المسمى بالتزيين

واعلم ن جملة هذه الوجوه التى نقلناها عن المعتزلة يتوجه عليها سؤال واحد . وهو أن حصول هذه الزينة فى قلوب الكفار لابد له من محدث والا فقد وقع المحدث لاعن مؤثر وهذا محال ، ثم هذا التزيين الحاصل فى قلوب الكفار هل رجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة أو مارجح فان لم يرجح البتة بل الانسان مع حصول هذه الزينة فى قلبه كهو لامع حصولها فى قلبه فهذا يمنع كونه تزيينا فى قلبه . والنص دل على أنه حصل هذا التزيين ، وان قلنا بأن حصول هذا التزيين فى قلبه يرجح جانب الكفر والمعصية . على جانب الايمان والطاعة ، فقد زال الاختيار لأن حال الاستواء لما امتنع حصول الرجحان ، فحال صيرورة أحد الطرفين مرجوحا كان أولى بامتناع الوقوع ، وإذا صار المرجوح ممتنع الوقوع صار الراجح واجب الوقوع ، ضرورة أنه لاخروج عن النقيضين ، فهذا هو توجيه السؤال ومعلوم أنه لايندفع بالوجوه التى ذكرها هؤلاء المعتزلة

﴿الوجه الثالث﴾ فى تقرير هذا التأويل أن المراد : ان الله تعالى زين من الحياة الدنيا ماكان من المباحات دون المحظورات ، وعلى هذا الوجه سقط الاشكال ، وهذا أيضا ضعيف ، وذلك لأن الله تعالى خص بهذا التزيين الكفار ، وتزيين المباحات لايختص به الكافر ، فيمتنع أن يكون المراد بهذا التزيين تزيين المباحات . وأيضا فان المؤمن إذا تمتع بالمباحات من طيبات الدنيا ، يكون تمتعه بها مع الخوف والوجل من الحساب فى الآخرة فهو وان كثر ماله وجاهه فعيشه مكدر منغص ، وأكثر عرضه أجر الآخرة . وإنما يعد الدنيا كالوسيلة اليها ، وليس كذلك الكافر ، فانه وان قلت ذات يده فسروره بها يكون غالبا على ظنه ، لاعتقاده أنها كمال المقصود دون غيرها ، وإذا كان هذا حاله صح أنه ليس المراد من الآية تزيين المباحات ، وأيضا أنه تعالى أتبع تلك الآية بقوله (ويسخرون من الذين آمنوا) وذلك مشعر بأنهم كانوا يسخرون منهم فى تركهم اللذات المحظورة ، وتحملهم المشاق الواجبة . فدل على أن ذلك التزيين ما وقع فى المباحات بل وقع فى المحظورات ، وأما أصحابنا فانهم حملوا التزيين على أنه تعالى خلق فى قلبه ارادة الأشياء ، والقدرة على تلك الأشياء ، بل خلق تلك الأفعال والأحوال ، وهذا بناء على أن الخالق لأفعال العباد ليس إلا الله سبحانه ، وعلى هذا الوجه ظهر المراد من الآية .

أما قوله تعالى ﴿ويسخرون من الذين آمنوا﴾ فقد روينا فى كيفية تلك السخرية وجوها من الروايات . قال الواحدى : قوله (ويسخرون) مستأنف غير معطوف على زين ، ولا يبعد

استئناف المستقبل بعد الماضى ، وذلك لأن الله أخبر عنهم بزين وهوماض ، ثم أخبر عنهم بفعل يديمونه فقال (ويسخرون من الذين آمنوا) ومعنى هذه السخرية أنهم كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا لذات الدنيا وطيباتها وشهواتها ويتحملون المشاق والمتاعب لطلب الآخرة مع أن القول بالآخرة قول باطل ، ولاشك أنه لو بطل القول بالمعاد لكانت هذه السخرية لازمة أما لو ثبت القول بصحة المعاد كانت السخرية منقلبة عليهم لأن من أعرض عن الملك الأبدى بسبب لذات حقيرة فى أنفاس معدودة لم يوجد فى الخلق أحد أولى بالسخرية منه . بل قال بعض المحققين الاعراض عن الدنيا ، والاقبال على الآخرة ، هو الحزم على جميع التقديرات ، فانه ان بطل القول بالآخرة ، لم يكن الفائت الا لذات حقيرة وأنفاسا معدودة ، وان صح القول بالآخرة كان الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة أمرا متعينا ، فثبت أن تلك السخرية كانت باطلة ، وأن عود السخرية عليهم أولى

أما قوله تعالى ﴿والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة﴾ ففيه سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ لم قال (من الذين آمنوا) ثم قال (والذين اتقوا) ؟

الجواب : ليظهر به أن السعادة الكبرى لاتحصل الا للمؤمن التقى ، وليكون بعثا للمؤمنين على التقوى

﴿السؤال الثانى﴾ ما المراد بهذه الفوقية ؟

الجواب : فيه وجوه : أحدها : أن يكون المراد بالفوقية الفوقية بالمكان ، لأن المؤمنين يكونون فى عليين من السماء والكافرين يكونون فى سجين من الأرض . وثانيها : يحتمل أن يكون المراد بالفوقية الفوقية فى الكرامة والدرجة

فان قيل : إنما يقال : فلان فوق فلان فى الكرامة ، إذا كان كل واحد منهما فى الكرامة ثم يكون أحدهما أزيد حالا من الآخر فى تلك الكرامة ، والكافر ليس له شىء من الكرامة ، فكيف يقال : المؤمن فوقه فى الكرامة

قلنا : المراد أنهم كانوا فوقهم فى سعادات الدنيا ثم فى الآخرة ينقلب الأمر ، فالله تعالى يعطى المؤمن من سعادات الآخرة مايكون فوق السعادات الدنيوية التى كانت حاصلة للكافرين وثالثها : أن يكون المراد : انهم فوقهم فى الحجة يوم القيامة ، وذلك لأن شبهات الكفار ربما كانت تقع فى قلوب المؤمنين ، ثم انهم كانوا يردونها عن قلوبهم بمدد توفيق الله تعالى ، وأما يوم القيامة فلا يبقى شىء من ذلك ، بل تزول الشبهات ، ولا تؤثر وساوس الشيطان ، كما قال تعالى (إن

الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون) الى قوله (فاليوم الذين آمنوا) الآية : ورابعها : أن سخرية المؤمنين بالكفار يوم القيامة فوق سخرية الكافرين بالمؤمنين فى الدنيا لأن سخرية الكافر بالمؤمن باطلة ، وهى مع بطلانها منقضية ، وسخرية المؤمن بالكافر فى الآخرة حقة ومع حقيتها هى دائمة باقية

﴿السؤال الثالث﴾ هل تدل الآية على القطع بوعيد الفساق فان لقائل أن يقول : انه تعالى خص الذين اتقوا بهذه الفوقية ، فالذين لا يكونون موصوفين بالتقوى وجب أن لا تحصل لهم هذه الفوقية وإذا لم تحصل هذه الفوقية كانوا من أهل النار .

الجواب : هذا تمسك بالمفهوم . فلا يكون أقوى فى الدلالة من العمومات التى بينا أنها مخصوصة بدلائل العفو

أما قوله تعالى ﴿والله يرزق من يشاء بغير حساب﴾ فيحتمل أن يكون المراد منه ما يعطى الله المتقين فى الآخرة من الثواب . ويحتمل أن يكون المراد ما يعطى فى الدنيا أصناف عبيده من المؤمنين والكافرين ، فاذا حملناه على رزق الآخرة احتمل وجوها : أحدها : أنه يرزق من يشاء فى الآخرة ، وهم المؤمنون بغير حساب ، أى رزقا واسعا رغداً لا فناء له ، ولا انقطاع ، وهو كقوله (فأولئك يدخلون الجنة) يرزقون فيها بغير حساب ، فان كل ما دخل تحت الحساب والحصر والتقدير فهو متناه . فما لا يكون متناهيا كان لامحالة خارجا عن الحساب . وثانيها : أن المنافع الواصلة اليهم فى الجنة بعضها ثواب . وبعضها تفضل ، كما قال (فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله) فالفضل منه بلا حساب . وثالثها : أنه لا يخاف نفادها عنده ، فيحتاج إلى حساب ما يخرج منه ، لأن المعطى إنما يحاسب ليعلم لمقدار ما يعطى وما يبقى ، فلا يتجاوز فى عطاياه الى ما يجحف به ، والله لا يحتاج إلى الحساب ، لأنه عالم غنى لا نهاية لمقدوراته . ورابعها : أنه أراد بهذا رزق أهل الجنة ، وذلك لأن الحساب انما يحتاج اليه إذا كان بحيث إذا أعطى شيئا انتقص قدر الواجب عما كان ، والثواب ليس كذلك ، فانه بعد انقضاء الأدوار والأعصار يكون الثواب المستحق بحكم الوعد والفضل باقيا . فعلى هذا لا يتطرق الحساب البتة إلى الثواب . وخامسها : أراد أن الذى يعطى لا نسبة له إلى ما فى الخزانة ، لأن الذى يعطى فى كل وقت يكون متناهيا لا محالة ، والذى فى خزانة قدرة الله غير متناه والمتناهى لا نسبة له إلى غير المتناهى فهذا هو المراد من قوله (بغير حساب) وهو اشارة إلى أنه لا نهاية لمقدورات الله تعالى . وسادسها (بغير حساب) أى بغير استحقاق . يقال لفلان على فلان حساب إذا كان له عليه حق . وهذا يدل على أنه لا يستحق عليه أحد شيئا ، وليس لأحد معه حساب بل

كل ما أعطاه فقد أعطاه بمجرد الفضل والاحسان ، لا بسبب الاستحقاق . وسابعها : (بغير حساب) أى يزيد على قدر الكفاية ، يقال : فلان ينفق بالحساب ، إذا كان لا يزيد على قدر الكفاية ، فأما إذا زاد عليه فانه يقال : ينفق بغير حساب . وثامنها : (بغير حساب) أى يعطى كثيراً لأن ما دخله الحساب فهو قليل

واعلم أن هذه الوجوه كلها محتملة ، وعطايا الله لها منتظمة ، فيجوز أن يكون المراد كلها ، والله أعلم . أما إذا حملنا الآية على ما يعطى فى الدنيا أصناف عباده من المؤمنين والكافرين ، ففيه وجوه : أحدها وهو أليق بنظم الآية : أن الكفار إنما كانوا يسخرون من فقراء المسلمين ، لأنهم كانوا يستدلون بحصول السعادات الدنيوية على أنهم على الحق ، وبحرمون فقراء المسلمين من تلك السعادات على أنهم على الباطل ، فالله تعالى أبطل هذه المقدمة بقوله (والله يرزق من يشاء بغير حساب) يعنى أنه يعطى فى الدنيا من يشاء من غير أن يكون ذلك منبئا عن كون المعطى محقاً أو مبطلا أو محسنا أو مسيئاً وذلك متعلق بمحض المشيئة ، فقد وسع الدنيا على قارون ، وضيقها على أيوب عليه السلام ، فلا يجوز لكم أيها الكفار أن تستدلوا بحصول متاع الدنيا لكم . وعدم حصولها لفقراء المسلمين على كونكم محقين ، وكونهم مبطلين ، بل الكافر قد يوسع عليه زيادة فى الاستدراج ، والمؤمن قد يضيق عليه زيادة فى الابتلاء والامتحان ، ولهذا قال تعالى (ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة) وثانيها : أن المعنى : أن الله يرزق من يشاء فى الدنيا من كافر ومؤمن بغير حساب ، يكون لأحد عليه ، ولا مطالبة ، ولا تبعة ، ولا سؤال سائل ، والمقصود منه أن لا يقول الكافر : لو كان المؤمن على الحق فلم لم يوسع عليه فى الدنيا ؟ وأن لا يقول المؤمن ان كان الكافر مبطلا فلم وسع عليه فى الدنيا ؟ بل الاعتراض ساقط ، والأمر أمره ، والحكم حكمه (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) وثالثها : قوله (بغير حساب) أى من حيث لا يحتسب ، كما يقول الرجل إذا جاءه ما لم يكن فى تقديره : لم يكن هذا فى حسابى . فعلى هذا الوجه يكون معنى الآية : أن هؤلاء الكفار وان كانوا يسخرون من الذين آمنوا لفقرهم ، فالله تعالى قد يرزق من يشاء من حيث لا يحتسب ، ولعله يفعل ذلك بالمؤمنين ، قال القفال رحمه الله : وقد فعل ذلك بهم فأغناهم بما أفاء عليهم من أموال صناديد قريش ورؤساء اليهود ، وبما فتح على رسوله صلى الله عليه وسلم بعد وفاته على أيدى أصحابه حتى ملكوا كنوز كسرى وقيصر

فان قيل : قد قال تعالى فى صفة المتقين وما يصل اليهم (عطاء حسابا) أليس ذلك كالمناقض لما فى هذه الآية

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ «٢١٣»

قلنا : أما من حمل قوله (بغير حساب) على التفضل . وحمل قوله (عطاء حسابا) على المستحق بحسب الوعد على ما هو قولنا ، أو بحسب الاستحقاق على ما هو قول المعتزلة ، فالسؤال ساقط ، وأما من حمل قوله (بغير حساب) على سائر الوجوه ، فله أن يقول : ان ذلك العطاء إذا كان يتشابه فى الأوقات ويتماثل ، صح من هذا الوجه أن يوصف بكونه عطاء حسابا ، ولا ينقضه ما ذكرناه فى معنى قوله (بغير حساب)

قوله تعالى ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ماجاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فى هذه الآية المتقدمة أن سبب إصرار هؤلاء الكفار على كفرهم هو حب الدنيا ، بين فى هذه الآية أن هذا المعنى غير مختص بهذا الزمان ، بل كان حاصلا فى الأزمنة المتقادمة . لأن الناس كانوا أمة واحدة قائمة على الحق ، ثم اختلفوا . وما كان اختلافهم إلا بسبب البغى والتحاسد والتنازع فى طلب الدنيا ، فهذا هو الكلام فى ترتيب النظم وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال القفال «الأمة» القوم المجتمعون على الشىء الواحد ، يقتدى بعضهم ببعض ، وهو مأخوذ من الائتمام

﴿المسألة الثانية﴾ دلت الآية على أن الناس كانوا أمة واحدة ، ولكنها مادلت على أنهم كانوا أمة واحدة فى الحق أم فى الباطل . واختلف المفسرون فيه على ثلاثة أقوال

﴿القول الأول﴾ أنهم كانوا على دين واحد وهو الايمان والحق ، وهذا قول أكثر المحققين . ويدل عليه وجوه : الأول : ماذكره القفال فقال : الدليل عليه قوله تعالى بعدهذه الآية (فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) فهذا يدل على أن الأنبياء عليهم السلام انما بعثوا حين الاختلاف . ويتأكد هذا بقوله تعالى (وماكان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا) ويتأكد أيضاً بما نقل عن ابن مسعود أنه قرأ (كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين) إلى قوله (ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيـــه

إذا عرفت هذا فنقول : الفاء فى قوله (فبعث الله النبيين) تقتضى أن يكون بعثهم بعدالاختلاف ولو كانوا قبل ذلك أمة واحدة فى الكفر ، لكانت بعثة الرسل قبل هذا الاختلاف أولى ، لأنهم لما بعثوا عند ماكان بعضهم محقاً وبعضهم مبطلا . فلأن يبعثوا حين ماكانوا كلهم مبطلين مصرين على الكفر كان أولى ، وهذا الوجه الذى ذكره القفال رحمه الله حسن فى هذا الموضوع . وثانيها : أنه تعالى حكم بأنه كان الناس أمة واحدة ، ثم أدرجنا فيه فاختلفوا بحسب دلالة الدليل عليه ، وبحسب قراءة ابن مسعود ، ثم قال (وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم) والظاهر أن المراد من هذا الاختلاف هو الاختلاف الحاصل بعد ذلك الاتفاق المشار اليه ، بقوله (كان الناس أمة واحدة) ثم حكم على هذا الاختلاف بأنه إنما حصل بسبب البغى ، وهذا الوصف لا يليق إلا بالمذاهب الباطلة ، فدلت الآية على أن المذاهب الباطلة إنما حصلت بسبب البغى ، وهذا يدل على أن الاتفاق الذى كان حاصلا قبل حصول هذا الاختلاف إنما كان فى الحق لا فى الباطل ، فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة فى الدين الحق . لا فى الدين الباطل . وثالثها أن آدم عليه السلام لما بعثه الله رسولا الى أولاده ، فالكل كانوا مسلمين مطيعين لله تعالى ، ولم يحدث فيما بينهم اختلاف فى الدين . الى أن قتل قابيل هابيل بسبب الحسد والبغى ، وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر ، والآية منطبقة عليه ، لأن الناس وهم آدم وأولاده من الذكور والاناث ، كانوا أمة واحدة على الحق . ثم اختلفوا بسبب البغى والحسد ، كما حكى الله عن ابنى آدم (إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر) فلم يكن ذلك القتل والكفر بالله إلا بسبب البغى والحسد . وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر . والآية منطبقة عليه . ورابعها : أنه لما غرقت الأرض بالطوفان لم يبق إلا أهل السفينة . وكلهم كانوا على الحق والدين الصحيح . ثم اختلفوا بعد ذلك ، وهذه القصة مما عرف ثبوتها بالدلائل القاطعة والنقل المتواتر . إلا أنهم اختلفوا بعدذلك . فثبت

أن الناس كانوا أمة واحدة على الحق ، ثم اختلفوا بعد ذلك . ولم يثبت البتة بشيء من الدلائل أنهم كانوا مطبقين على الباطل والكفر . وإذا كان كذلك وجب حمل اللفظ على ما ثبت بالدليل ، وأن لا يحمل على مالم يثبت بشيء من الدلائل . وخامسها : وهو أن الدين الحق لا سبيل اليه إلا بالنظر والنظر لا معنى له إلا ترتيب المقدمات لتوصل بها الى النتائج ، وتلك المقدمات ان كانت نظرية افتقرت الى مقدمات أخر ، ولزم الدور أو التسلسل وهما باطلان ، فوجب انتهاء النظريات بالآخرة الى الضروريات ، وكما أن المقدمات يجب انتهاؤها الى الضروريات . فترتيب المقدمات يجب انتهاؤه أيضا إلى ترتيب تعلم صحته بضرورة العقل . وإذا كانت النظريات مستندة الى مقدمات تعلم صحتها بضرورة العقل ، والى ترتيبات تعــلم صحتها بضرورة العقل ، وجب القطع بأن العقل السليم لا يغلط لو لم يعرض له سبب من خارج ، فاما إذا عرض له سبب خارجى فهناك يحصل الغلط فثبت أن ما بالذات هو الصواب وما بالعرض هو الخطأ ، وما بالذات أقدم مما بالعرض بحسب الاستحقاق وبحسب الزمان أيضاً ، هذا هو الأظهر . فثبت أن الأولى أن يقال : كان الناس أمة واحدة فى الدين الحق ، ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب خارجية وهى البغى والحسد ، فهذا دليل معقول ، ولفظ القرآن مطابق له ، فوجب المصير اليه ، فان قيل : فما المراد من قوله (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم) قلنا : المعنى ولأجل أن يرحمهم خلقهم . وسادسها : قوله عليه السلام «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه» دل الحديث على أن المولود لو ترك مع فطرته الأصلية لما كان على شيء من الأديان الباطلة ، وأنه انما يقدم على الدين الباطل لأسباب خارجية ، وهى سعى الأبوين فى ذلك وحصول الأغراض الفاسدة من البغى والحسد . وسابعها : أن الله تعالى لما قال (ألست بربكم قالوا بلى) فذلك اليوم كانوا أمة واحدة على الدين الحق ، وهذا القول مروى عن أبى بن كعب وجماعة من المفسرين ، إلا أن للمتكلمين فى هذه القصة أبحاثا كثيرة ، ولا حاجة بنا فى نصرة هذا القول بعد تلك الوجوه الستة التى ذكرناها الى هذا الوجه ، فهذا جملة الكلام فى تقرير هــذا القول

﴿أما القول الثانى﴾ وهو أن الناس كانوا أمة واحدة فى الدين الباطل ، فهذا قول طائفة من المفسرين كالحسن وعطاء وابن عباس ، واحتجوا بالآية والخبر ، أما الآية فقوله (فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين) وهو لا يليق إلا بذلك ، وأما الخبر فما روى عن النبى عليه السلام «أن الله تعالى نظر إلى أهل الأرض عربهم وعجمهم فبغضهم إلا بقايا من أهل الكتاب»

وجوابه ما بينا أن هذا لا يليق الا بضده ، وذلك لان عند الاختلاف لما وجبت البعثة ، فلو كان الاتفاق السابق اتفاقا على الكفر لكانت البعثة فى ذلك الوقت أولى ، وحيث لم تحصل البعثة هناك علمنا أن ذلك الاتفاق كان اتفاقا على الحق لا على الباطل ، ثم اختلف القائلون بهذا القول أنه متى كان الناس متفقين على الكفر فقيل من وفاة آدم إلى زمان نوح عليه السلام كانوا كفارا ، ثم سألوا أنفسهم سؤالا وقالوا : أليس فيهم من كان مسلما ، نحو هابيل وشيث وادريس ، وأجابوا بأن الغالب كان هو الكفر والحكم للغالب ، ولا يعتد بالقليل فى الكثير ، كما لا يعتد بالشعير القليل فى البر الكثير ، وقد يقال : دار الاسلام وان كان فيها غير المسلمين ، ودار الحرب وان كان فيها مسلمون .

﴿القول الثالث﴾ وهو اختيار أبى مسلم والقاضى : أن الناس كانوا أمة واحدة فى التمسك بالشرائع العقلية ، وهى الاعتراف بوجود الصانع وصفاته ، والاشتغال بخدمته وشكر نعمته ، والاجتناب عن القبائح العقلية ، كالظلم ، والكذب ، والجهل ، والعبث وأمثالها ، واحتج القاضى على صحة قوله بأن لفظ النبيين يفيد العموم والاستغراق ، وحرف الفاء يفيد التراخى ، فقوله (فبعث الله النبيين) يفيد أن بعثة جميع الأنبياء كانت متأخرة عن كون الناس أمة واحدة ، فتلك الوحدة المتقدمة على بعثة جميع الشرائع ، لا بد وأن تكون وحدة فى شريعة غير مستفادة من الانبياء ، فوجب أن تكون فى شريعة مستفادة من العقل ، وذلك ما بيناه ، وأيضا فالعلم بحسن شكر المنعم ، وطاعة الخالق ، والاحسان الى الخلق ، والعدل ، مشترك فيه بين الكل ، والعلم بقبح الكذب والظلم ، والجهل والعبث مشترك فيه بين الكل ، فالأظهر أن الناس كانوا فى أول الأمر على ذلك ، ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب منفصلة ، ثم سأل نفسه ، فقال : أليس أول الناس آدم عليه السلام وأنه كان نبيا ، فكيف يصح اثبات الناس مكلفين قبل بعثة الرسل ، وأجاب بأنه يحتمل أنه عليه السلام مع أولاده كانوا مجتمعين على التمسك بالشرائع العقلية أولا ، ثم ان الله تعالى بعد ذلك بعثه الى أولاده ، ويحتمل أن بعد ذلك صار شرعه مندرسا ، فالناس رجعوا الى التمسك بالشرائع العقلية

واعلم أن هذا القول لا يصح إلا مع اثبات تحسين العقل وتقبيحه ، والكلام فيه مشهور فى الأصول

﴿القول الرابع﴾ أن الآية دلت على أن الناس كانوا أمة واحدة ، وليس فيها أنهم كانوا على الايمان أو على الكفر ، فهو موقوف على الدليل

﴿القول الخامس﴾ أن المراد من الناس ههنا أهل الكتاب ممن آمن بموسى عليه السلام ،

وذلك لأنا بينا أن هذه الآية متعلقة بما تقدم من قوله (يأأيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة) وذكرنا أن كثيرا من المفسرين زعموا أن تلك الآية نزلت فى اليهود ، فقوله تعالى (كان الناس أمة واحدة) أى كان الذين آمنوا بموسى أمة واحدة ، على دين واحد ، ومذهب واحد ، ثم اختلفوا بسبب البغى والحسد ، فبعث الله النبيين ، وهم الذين جاؤا بعد موسى عليه السلام وأنزل معهم الكتاب ، كما بعث الزبور إلى داود ، والتوراة الى موسى ، والانجيل إلى عيسى ، والفرقان إلى محمد عليه السلام لتكون تلك الكتب حاكمة عليهم فى تلك الأشياء التى اختلفوا فيها ، وهذا القول مطابق لنظم الآية وموافق لما قبلها ولما بعدها ، وليس فيها إشكال الا أن تخصيص لفظ الناس فى قوله (كان الناس) بقوم معينين خلاف الظاهر الا أنك تعلم أن الألف واللام كما تكون للاستغراق فقد تكون أيضا للعهد فهذا ما يتعلق بهذه الآية

أما قوله تعالى ﴿فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين﴾ فاعلم أنا ذكرنا أنه لابد ههنا من الاضمار ، والتقدير (كان الناس أمة واحدة) فاختلفوا (فبعث الله النبيين) واعلم أن الله تعالى . وصف النبيين بصفات ثلاث

﴿الصفة الأولى﴾ كونهم مبشرين

﴿والثانية﴾ كونهم منذرين ونظيره قوله تعالى (رسلا مبشرين ومنذرين) وإنما قدم البشارة على الانذار ، لأن البشارة تجرى مجرى حفظ الصحة . والانذار يجرى مجرى إزالة المرض . ولا شك أن المقصود بالذات هو الأول دون الثانى فلا جرم وجب تقديمه فى الذكر

﴿الصفة الثالثة﴾ قوله (وأنزل معهم الكتاب بالحق) فان قيل : انزال الكتاب يكون قبل وصول الأمر والنهى إلى المكلفين ، ووصول الأمر والنهى اليهم يكون قبل التبشير والانذار فلم قدم ذكر التبشير والانذار على انزال الكتب؟ أجاب القاضى عنه فقال: لأن الوعد والوعيد منهم قبل بيان الشرع ممكن فيما يتصل بالعقليات من المعرفة بالله وترك الظلم وغيرهما وعندى فيه وجه آخر وهو أن المكلف إنما يتحمل النظر فى دلالة المعجز على الصدق وفى الفرق بين المعجز والسحر اذا خاف أنه لو لم ينظر فربما ترك الحق فيصير مستحقا للعقاب والخوف إنما يقوى ويكمل عند التبشير والانذار فلا جرم وجب تقديم البشارة والنذارة على انزال الكتاب فى الذكر ثم قال القاضى: ظاهر هذه الآية يدل على أنه لانبى إلا معه كتاب منزل فيه بيان الحق، طال ذلك الكتاب أم قصر، ودون ذلك الكتاب أو لم يدون ، وكان ذلك الكتاب معجزا أو لم يكن كذلك، لأن كون الكتاب منزلا معهم لايقتضى شيئا من ذلك

أما قوله تعالى «ليحكم بين الناس» فاعلم أن قوله «ليحكم» فعل فلا بد من استناده إلى شيء تقدم ذكره ، وقد تقدم ذكر أمور ثلاثة ، فأقربها الى هذا اللفظ: الكتاب ، ثم النبيون ، ثم الله فلا جرم كان اضمار كل واحد منها صحيحا ، فيكون المعنى : ليحكم الله ، أو النبي المنزل عليه ، أو الكتاب . ثم ان كل واحد من هذه الاحتمالات يختص بوجه ترجيح . أما الكتاب فلانه أقرب المذكورات . وأما الله فلانه سبحانه هو الحاكم فى الحقيقة لا الكتاب . وأما النبي فلانه هو المظهر فلا يبعد أن يقال : حمله على الكتاب أولى ، أقصى ما فى الباب أن يقال : الحاكم هو الله ، فاسناد الحكم الى الكتاب مجاز ، الا أنا نقول : هذا المجاز يحسن تحمله لوجهين : الأول : أنه مجاز مشهور يقال : حكم الكتاب بكذا ، وقضى كتاب الله بكذا ، ورضينا بكتاب الله ، واذا جاز أن يكون هدى وشفاء ، جاز أن يكون حاكما قال تعالى (ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم ويبشر المؤمنين) والثانى : أنه يفيد تفخيم شأن القرآن وتعظيم حاله

أما قوله تعالى «فيما اختلفوا فيه» فاعلم أن الهاء فى قوله (فيما اختلفوا فيه) يجب أن يكون راجعا ، اما إلى الكتاب ، واما الى الحق ، لأن ذكرهما جميعا قد تقدم ، لكن رجوعه الى الحق أولى ، لأن الآية دلت على أنه تعالى انما أنزل الكتاب ليكون حاكما فيما اختلفوا فيه فالكتاب حاكم ، والمختلف فيه محكوم عليه ، والحاكم يجب أن يكون مغايرا للمحكوم عليه

أما قوله تعالى «وما اختلف فيه الا الذين أوتوه» فالهاء الاولى راجعة إلى الحق . والثانية إلى الكتاب ، والتقدير ، وما اختلف فى الحق الا الذين أوتوا الكتاب ، ثم قال أكثر المفسرين : المراد بهؤلاء : اليهود ، والنصارى ، والله تعالى كثيرا ما يذكرهم فى القرآن بهذا اللفظ ، كقوله (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم ، قل ياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم) ثم المراد باختلافهم ، يحتمل أن يكون هو تكفير بعضهم بعضا ، كقوله تعالى (وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب) ويحتمل أن يكون اختلافهم تحريفهم وتبديلهم . فقوله (وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه) أى وما اختلف فى الحق الا الذين أوتوا الكتاب مع أنه كان المقصود من انزال الكتاب أن لا يختلفوا وأن يرفعوا المنازعة فى الدين واعلم أن هذا يدل على أن الاختلاف فى الحق لم يوجد إلا بعد بعثة الأنبياء وانزال الكتب وذلك يوجب أن قبل بعثهم ماكان الاختلاف فى الحق حاصلا ، بل كان الاتفاق فى الحق حاصلا وهو يدل على أن قوله تعالى (كان الناس أمة واحدة) معناه أمة واحدة فى دين الحق

أما قوله تعالى «من بعد ما جاءتهم البينات» فهو يقتضى أن يكون إيتاء الله تعالى اياهم الكتاب

كان بعد مجىء البينات فتكون هذه البينات مغايرة لامحالة لايتاء الكتاب وهذه البينات لا يمكن حملها على شىء سوى الدلائل العقلية التى نصبها الله تعالى على اثبات الاصول التى لا يمكن القول بالنبوة إلا بعد ثبوتها . وذلك لأن المتكلمين يقولون كل ما لايصح اثبات النبوة إلا بعد ثبوته ، فذلك لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية ، وإلا وقع الدور ، بل لابد من اثباتها بالدلائل العقلية ، فهذه الدلائل هى البينات المتقدمة على ايتاء الله الكتب اياهم

أما قوله تعالى ﴿بغياً بينهم﴾ فالمعنى أن الدلائل إما سمعية وإما عقلية، أما السمعية فقد حصلت بايتاء الكتاب ، وأما العقلية فقد حصلت بالبينات المتقدمة على ايتاء الكتاب فعند ذلك قد تمت البينات ولم يبق فى العدول عذر ولا علة ، فلو حصل الاعراض والعدول لم يكن ذلك إلا بحسب الحسد والبغى والحرص على طلب الدنيا . ونظير هذه الآية قوله تعالى (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة)

أما قوله تعالى ﴿فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه﴾ فاعلم أنه تعالى لما وصف حال أهل الكتاب ، وأنهم بعد كمال البينات أصروا على الكفر والجهل بسبب البغى والحسد بين أن حال هذه الأمة ، بخلاف حال أولئك فان الله عصمهم عن الزلل وهداهم إلى الحق فى الأشياء التى اختلف فيها أهل الكتاب . يروى أنه عليه الصلاة والسلام قال «نحن الآخرون السابقون يوم القيامة ، ونحن أول الناس دخولا الجنة يوم القيامة . بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا ، وأوتيناه من بعدهم فهدانا لله لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ، فهذا اليوم الذى هدانا له ، والناس لنا فيه تبع ، وغدا لليهود ، وبعد غد للنصارى» وقال ابن زيد : اختلفوا فى القبلة فصلت اليهود إلى بيت المقدس ، والنصارى إلى المشرق . فهدانا الله للكعبة واختلفوا فى الصيام . فهدانا الله لشهر رمضان . واختلفوا فى ابراهيم ، فقالت اليهود : كان يهوديا وقالت النصارى : كان نصرانيا، فقلنا : انه كان حنيفا مسلما ، واختلفوا فى عيسى ، فاليهود فرطوا ، والنصارى أفرطوا ، وقلنا القول العدل ، وبقى فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ من الأصحاب من تمسك بهذه الآية على أن الايمان مخلوق لله تعالى ، قال : لأن الهداية هى العلم والمعرفة ، وقوله (فهدى الله) نص فى أن الهداية حصلت بفعل الله تعالى ، فدل ذلك على أن الايمان مخلوق لله تعالى

واعلم أن هذا الوجه ضعيف لأنا بينا أن الهداية غير ، والاهتداء غير ، والذى يدل ههنا على أن الهداية لايمكن أن تكون عبارة عن الايمان وجهان : الأول : أن الهداية إلى الايمان غير

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ

الايمان كما أن التوفيق للايمان غير الايمان . والثانى : أنه تعالى قال فى آخر الآية (باذنه) ولا يمكن صرف هذا الاذن إلى قوله (فهدى الله) إذ لاجائز أن يأذن لنفسه ، فلا بد ههنا من اضمار ليصرف هذا الاذن اليه ، والتقدير : فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق فاهتدوا باذنه ، واذا كان كذلك كانت الهداية مغايرة للاهتداء

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الأصحاب بهذه الآية على أن الله تعالى قد يخص المؤمن بهدايات لايفعلها فى حق الكافر ، والمعتزلة أجابوا عنه من وجوه : أحدها : أنهم اختصوا بالاهتداء فجعل هداية لهم خاصة ، كقوله (هدى للمتقين) ثم قال (هدى للناس) وثانيها : أن المراد به : الهداية إلى الثواب وطريق الجنة . وثالثها : هداهم إلى الحق بالالطاف

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (لما اختلفوا فيه) أى إلى مااختلفوا فيه كقوله تعالى (يعودون لما قالوا) أى إلى ماقالوا ، ويقال : هديته الطريق ، وللطريق ، وإلى الطريق

فان قيل : لم قال فهداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ، ولم يقل : هداهم للحق فيما اختلفوا وقدم الاختلاف ؟

والجواب : من وجهين : الأول : أنه لما كانت العناية بذكر الاختلاف لهم بدأ به ، ثم فسره بمن هداه . الثانى : قال الفراء : هذا من المقلوب ، أى فهداهم لما اختلفوا فيه

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (باذنه) فيه وجوه : أحدها : قال الزجاج بعلمه . الثانى : هداهم بأمره أى حصلت الهداية بسبب الأمر ، كما يقال : قطعت بالسكين ، وذلك لأن الحق لم يكن متميزا عن الباطل ، وبالأمر حصل التميز ، فجعلت الهداية بسبب اذنه . الثالث : قال بعضهم : لابد فيه من اضمار ، والتقدير : هداهم فاهتدوا باذنه

أما قوله ﴿والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم﴾فاستدلال الأصحاب به معلوم . والمعتزلة أجابوا من ثلاثة أوجه : أحدها : المراد بالهداية البيان ، فالله تعالى خص المكلفين بذلك . والثانى : المراد بالهداية الطريق إلى الجنة . الثالث : المراد به اللطف . فيكون خاصاً لمن يعلم أنه يصلح له ، وهو قول أبى بكر الرازى

قوله تعالى ﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء

الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ «٢١٤»

والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا ان نصر الله قريب﴾

فى النظم وجهان : الأول : أنه تعالى قال فى الآية السالفة (والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم) والمراد أنه يهدى من يشاء الى الحق ، وطلب الجنة ، فبين فى هذه الآية ، أن ذلك الطلب لا يتم ولا يكمل إلا باحتمال الشدائد فى التكليف ، فقال (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) الآية . الثانى : أنه فى الآية السالفة لما بين أنه هداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ، بين فى هذه الآية أنهم بعد تلك الهداية احتملوا الشدائد فى إقامة الحق وصبروا على البلوى ، فكذا أنتم يا أصحاب محمد لا تستحقون الفضيلة فى الدين إلا بتحمل هذه المحن . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ استقصينا الكلام فى لفظ «أم» فى تفسير قوله تعالى (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت) والذى نريده ههنا أن نقول «أم» استفهام متوسط ، كما أن «هل» استفهام سابق ، فيجوز أن يقول : هل عندك رجل ، أعندك رجل ؟ ابتداء ، ولا يجوز أن يقال : أم عندك رجل : فأما إذا كان متوسطا جاز سواء كان مسبوقا باستفهام آخر أو لا يكون . أما إذا كان مسبوقا باستفهام آخر فهو كقولك: أنت رجل لا تنصف ، أفعن جهل تفعل هذا أم لك سلطان ؟ وأما الذى لا يكون مسبوقا بالاستفهام فهو كقوله (الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين أم يقولون افتراه) وهذا القسم يكون فى تقدير القسم الأول ، والتقدير : أفيؤمنون بهذا أم يقولون افتراه ؟ فكذا تقدير هذه الآية : فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ، فصبروا على استهزاء قومهم بهم ، أفتسلكون سبيلهم ، أم تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير سلوك سبيلهم؟ هذا ما لخصه القفال رحمه الله . والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) أى ولم يأتكم مثل الذين خلوا ، وذكر الكوفيون من أهل النحو أن «لما» انما هى «لم» و «ما» زائدة . وقال سيبويه : «ما» ليست زائدة لأن «لما» تقع فى مواضع لا تقع فيها «لم» يقول الرجل لصاحبه : أقدم فلان ؟ فيقول «لما» ولا يقول «لم» مفردة ، قال المبرد : إذا قال القائل : لم يأتنى زيد ، فهو نفى لقولك

أتاك زيد. وإذا قال: لما يأتنى. فمعناه أنه لم يأتنى بعد، وأنا أتوقعه قال النابغة:

أزف الترحل غير أن ركابنا لما تزل برحالنا وكأن قد

فعلى هذا قوله (ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) يدل على أن إتيان ذلك متوقع منتظر

﴿المسألة الثالثة﴾ قال ابن عباس: لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة، اشتد الضرر عليهم، لأنهم خرجوا بلا مال، وتركوا ديارهم وأموالهم فى أيدى المشركين، وأظهرت اليهود العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فأنزل الله تعالى تطييبا لقلوبهم (أم حسبتم) وقال قتادة والسدى: نزلت فى غزوة الخندق حين أصاب المسلمين ماأصابهم من الجهد والحزن، وكان كما قال سبحانه وتعالى (وبلغت القلوب الحناجر) وقيل نزلت فى حرب أحد لما قال عبد الله بن أبى لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم: إلى متى تقتلون أنفسكم وترجون الباطل ولو كان محمد نبياً لما سلط الله عليكم الأسر والقتل، فأنزل الله تعالى هذه الآية

واعلم أن تقدير الآية: أم حسبتم أيها المؤمنون أن تدخلوا الجنة بمجرد الايمان بى وتصديق رسولى، دون أن تعبدوا الله بكل ماتعبدكم به، وابتلاكم بالصبر عليه، وأن ينالكم من أذى الكفار. ومن احتمال الفقر والفاقة، ومكابدة الضر والبؤس فى المعيشة، ومقاساة الاهوال فى مجاهدة العدو. كما كان كذلك من قبلكم من المؤمنين، وهو المراد من قوله (ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) والمثل هو المثل وهو الشبه، وهما لغتان: مثل ومثل. كشبه وشبه، إلا أن المثل مستعار لحالة غريبة، أو قصة عجيبة، لها شأن. ومنه قوله تعالى (ولله المثل الأعلى) أى الصفة التى لها شأن عظيم

واعلم أن فى الكلام حذفا تقديره: مثل محنة الذين من قبلكم، وقوله (مستهم) بيان للمثل. وهو استئناف كأن قائلا قال: فكيف كان ذلك المثل؟ فقال: مستهم البأساء والضراء وزلزلوا. أما (البأساء) فهو اسم من البؤس بمعنى الشدة وهو الفقر والمسكنة. ومنه يقال: فلان فى بؤس وشدة. وأما (الضراء) فالأقرب فيه أنه ورود المضار عليه من الآلام والاوجاع وضروب الخوف، وعندى أن البأساء عبارة عن تضييق جهات الخير والمنفعة عليه، والضراء عبارة عن انفتاح جهات الشر والآفة والألم عليه.

وأما قوله ﴿وزلزلوا﴾ أى حركوا بأنواع البلايا والرزايا. قال الزجاج: أصل الزلزلة فى اللغة من أزال الشىء عن مكانه. فاذا قلت: زلزلته فتأويله أنك كررت تلك الازالة فضوعف لفظه بمضاعفة معناه. وكل ما كان فيه تكرير كررت فيه فاء الفعل. نحو صر. وصرصر. وصل.

وصلصل، وكف، وكفكف، وأقل الشيء، أي رفعه من موضعه، فاذا كرر قيل: قلقل. وفسر بعضهم (زلزلوا) ههنا بخوفوا، وحقيقته غير ماذكرنا، وذلك لأن الخائف لا يستقر بل يضطرب قلبه. ولذلك لايقال ذلك إلا فى الخوف المقيم المقعد. لأنه يذهب السكون، فيجب أن يكون زلزلوا ههنا مجازاً. والمراد: خوفوا. ويجوز أن يكونوا مضطربين لا يستقرون لما فى قلوبهم من الجزع والخوف. ثم أنه تعالى بعد ذكر هذه الأشياء ذكر شيئاً آخر وهو النهاية فى الدلالة على كمال الضر والبؤس والمحنة. فقال (حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله) وذلك لأن الرسل عليهم السلام يكونون فى غاية الثبات والصبر وضبط النفس. عند نزول البلاء، فاذا لم يبق لهم صبر حتى ضجروا، كان ذلك هو الغاية القصوى فى الشدة. فلما بلغت بهم الشدة إلى هذه الدرجة العظيمة. قيل لهم (ألا ان نصر الله قريب) اجابة لهم إلى طلبهم. فتقدير الآية هكذا: كانت حالهم إلى أن أتاهم نصر الله ولم يغيرهم طول البلاء عن دينهم، وأنتم يامعشر المسلمين كونوا على ذلك وتحملوا الأذى والمشقة فى طلب الحق. فان نصر الله قريب، لأنه آت، وكل ما هو آت قريب، وهذه الآية مثل قوله (الم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون، ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله) وقال (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) والمقصود من هذه الآية ما ذكرنا أن أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام كان ينالهم الامر العظيم من البأساء والضراء من المشركين والمنافقين واليهود. ولما أذن لهم فى القتال نالهم من الجراح وذهاب الأموال والنفوس ما لا يخفى. فعزاهم الله فى ذلك وبين أن حال من قبلهم فى طلب الدين كان كذلك، والمصيبة إذا عمت طابت. وذكر الله من قصة ابراهيم عليه السلام والقائه فى النار، ومن أمر أيوب عليه السلام وما ابتلاه الله به. ومن أمر سائر الأنبياء عليهم السلام فى مصابرتهم على أنواع البلاء ما صار ذلك فى سلوة المؤمنين

روى قيس بن أبى حازم عن خباب بن الارت، قال: شكونا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نلقى من المشركين. فقال «ان من كان قبلكم من الأمم كانوا يعذبون بأنواع البلاء فلم يصرفهم ذلك عن دينهم، حتى ان الرجل يوضع على رأسه المنشار فيشق فلقتين. ويمشط الرجل بأمشاط الحديد فيما دون العظم من لحم وعصب وما يصرفه ذلك عن دينه وايم الله ليتمن هذا الأمر حتى يسير الراكب ما بين صنعاء إلى حضرموت لا يخشى إلا الله والذئب على غنمه ولكنكم تعجلون»

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ نافع (حتى يقول) برفع اللام، والباقون بالنصب. ووجهه أن «حتى» إذا نصبت المضارع تكون على ضربين: أحدهما: أن تكون بمعنى «الى» وفى هذا الضرب يكون

الفعل الذى حصل قبل «حتى» والذى حصل بعدها قد وجدا ومضيا، تقول: سرت حتى أدخلها. أى إلى أن أدخلها، فالسير والدخول قد وجدا ومضيا. وعليه النصب فى هذه الآية، لأن التقدير: وزلزلوا إلى أن يقول الرسول، والزلزلة والقول قد وجدا. والثانى: أن تكون بمعنى «كى» كقوله: أطعت الله حتى أدخل الجنة. أى كى أدخل الجنة، والطاعة قد وجدت والدخول لم يوجد. ونصب الآية لا يمكن أن يكون على هذا الوجه، وأما الرفع فاعلم أن الفعل الواقع بعد «حتى» لا بد وأن يكون على سبيل الحال المحكية التى وجدت. كما حكيت الحال فى قوله (هذا من شيعته وهذا من عدوه) وفى قوله (وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد) لأن هذا لا يصح إلا على سبيل أن فى ذلك الوقت كان يقال هذا الكلام. ويقال: شربت الابل حتى يجىء البعير يجر بطنه، والمعنى شربت حتى ان من حضر هناك يقول: يجىء البعير يجر بطنه، ثم هذا قد يصدق عند انقضاء السبب وحده دون المسبب، كقولك: سرت حتى أدخل البلد. فيحتمل أن السير والدخول قد وجدا وحصلا. ويحتمل أن يكون قد وجد السير والدخول بعد لم يوجد. فهذا هو الكلام فى تقرير وجه النصب ووجه الرفع، واعلم أن الأكثرين اختاروا النصب لأن قراءة الرفع لا تصح إلا إذا جعلنا الكلام حكاية عمن يخبر عنها حال وقوعها، وقراءة النصب لا تحتاج إلى هذا الفرض، فلا جرم كانت قراءة النصب أولى

﴿المسألة الخامسة﴾ فى الآية اشكال. وهو أنه كيف يليق بالرسول القاطع بصحة وعد الله ووعيده أن يقول على سبيل الاستبعاد (متى نصر الله)

والجواب عنه من وجوه: أحدها: أن كونه رسولا لا يمنع من أن يتأذى من كيد الأعداء، قال تعالى (ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون) وقال تعالى (لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين) وقال تعالى (حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا فنجى) وعلى هذا فاذا ضاق قلبه وقلت حيلته. وكان قد سمع من الله تعالى أنه ينصره إلا أنه ماعين له الوقت فى ذلك، قال عند ضيق قلبه (متى نصر الله) حتى انه إن علم قرب الوقت زال همه وغمه وطاب قلبه، والذى يدل على صحة ذلك أنه قال فى الجواب (ألا إن نصر الله قريب) فلما كان الجواب بذكر القرب دل على أن السؤال كان واقعاً عن القرب. ولو كان السؤال وقع عن أنه هل يوجد النصر أم لا؟ لما كان هذا الجواب مطابقا لذلك السؤال، وهذا هو الجواب المعتمد

والجواب الثانى: أنه تعالى أخبر عن الرسول والذين آمنوا أنهم قالوا قولا ثم ذكر كلامين: أحدهما (متى نصر الله) والثانى: (ألا إن نصر الله قريب) فوجب إسناد كل واحد من هذين الكلامين

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ «٢١٥»

إلى واحد من ذينك المذكورين : فالذين آمنوا قالوا (متى نصر الله) والرسول قال (ألا إن نصر الله قريب) قالوا ولهذا نظير من القرآن والشعر . أما القرآن فقوله (ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله) والمعنى : لتسكنوا فى الليل ولتبتغوا من فضله فى النهار ، وأما من الشعر فقول امرىء القيس :

كأن قلوب الطير رطباً ويابساً لدى وكرها العناب والحشف البالى

فالتشبيه بالعناب للرطب وبالحشف البالى لليابس. فهذا جواب ذكره قوم وهو متكلف جداً

﴿المسألة السادسة﴾ (ألا إن نصر الله قريب) يحتمل أن يكون جواباً من الله تعالى لهم ، إذ قالوا (متى نصر الله) فيكون كلامهم قد انتهى عند قوله (متى نصر الله) ثم قال الله عند ذلك (ألا إن نصر الله قريب) ويحتمل أن يكون ذلك قولا لقوم منهم . كأنهم لما قالوا (متى نصر الله) رجعوا إلى أنفسهم فعلموا أن الله لايعلى عدوهم عليهم ، فقالوا (ألا إن نصر الله قريب) فنحن قد صبرنا ياربنا ثقة بوعدك .

فان قيل : قوله (ألا إن نصر الله قريب) يوجب فى حق كل من لحقه شدة أن يعلم أنه سيظفر بزوالها ، وذلك غير ثابت .

قلنا : لايمتنع أن يكون هذا من خواص الأنبياء عليهم السلام ، ويمكن أن يكون ذلك عاما فى حق الكل ، إذ كل من كان فى بلاء فانه لابد له من أحد أمرين ، إما أن يتخلص عنه ، وإما أن يموت واذا مات فقد وصل الى من لا يهمل أمره ولا يضيع حقه ، وذلك من أعظم النصر . وانما جعله قريبا لأن الموت قريب

قوله تعالى ﴿يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل وما تفعلوا من خير فان الله به عليم﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما بالغ فى بيان أنه يجب على كل مكلف أن يكون معرضا عن طلب العاجل ، وأن يكون مشتغلا بطلب الآجل ، وأن يكون بحيث يبذل النفس والمال فى ذلك ، شرع بعد ذلك فى بيان الأحكام ، وهو من هذه الآية إلى قوله (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم)

لأن من عادة القرآن أن يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة، وبيان الأحكام مختلطا بعضها بالبعض، ليكون كل واحد منها مقويا للآخر، ومؤكداً له

﴿فالحكم الأول﴾ هو هذه الآية، وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال عطاء: عن ابن عباس نزلت هذه الآية فى رجل أتى النبى عليه الصلاة والسلام فقال: ان لى دينارا. فقال: أنفقه على نفسك. قال: ان لى دينارين. قال: أنفقهما على أهلك. قال: ان لى ثلاثة. قال: أنفقها على خادمك. قال ان لى أربعة. قال: أنفقها على والديك. قال: ان لى خمسة. قال: أنفقها على قرابتك. قال: ان لى ستة. قال: أنفقها فى سبيل الله، وهو أحسنها: وروى الكلبى عن ابن عباس أن الآية نزلت فى عمرو بن الجموح وكان شيخا كبيرا هرما، وهو الذى قتل يوم أحد وعنده مال عظيم، فقال: ماذا ننفق من أموالنا وأين نضعها فنزلت هذه الآية

﴿المسألة الثانية﴾ للنحويين فى «ماذا» قولان: أحدهما: أن يجعل «ما» مع «ذا» بمنزلة اسم واحد، ويكون الموضع نصبا بينفقون. والدليل عليه أن العرب يقولون: عماذا تسأل؟ باثبات الالف فى «ما» فلولا أن «ما» مع «ذا» بمنزلة اسم واحد. لقالوا: عماذا تسأل؟ بحذف الألف، كما حذفوها من قوله تعالى (عم يتساءلون) وقوله (فيم أنت من ذكراها) فلما لم يحذفوا الألف من آخر «ما» علمت أنه مع «ذا» بمنزلة اسم واحد، ولم يحذفوا الألف منه لما لم يكن آخر الاسم، والحذف يلحقها اذا كان آخرا، إلا أن يكون فى شعر كقوله

علاما قام يشتمنى لئيم كخنزير تمرغ فى رماد

﴿والقول الثانى﴾ أن يجعل «ذا» بمعنى الذى ويكون «ما» رفعاً بالابتداء، وخبرها «ذا» والعرب قد يستعملون «ذا» بمعنى الذى، فيقولون: من ذا يقول ذاك؟ أى من ذا الذى يقول ذاك. فعلى هذا يكون تقدير الآية: يسألونك ما الذى ينفقون

﴿المسألة الثالثة﴾ فى الآية سؤال. وهو أن القوم سألوا عما ينفقون، لا عمن تصرف النفقة اليهم، فكيف أجابهم بهذا؟

والجواب عنه من وجوه: أحدها: أنه حصل فى الآية مايكون جوابا عن السؤال، وضم إليه زيادة بها يكمل ذلك المقصود. وذلك لأن قوله (ماأنفقتم من خير) جواب عن السؤال، ثم ان ذلك الانفاق لا يكمل إلا إذا كان مصروفا إلى جهة الاستحقاق، فلهذا لما ذكر الله تعالى الجواب أردفه بذكر المصرف تكميلا للبيان. وثانيها: قال القفال: انه وإن كان السؤال وارداً

بلفظ «ما» إلا أن المقصود : السؤال عن الكيفية لأنهم كانوا عالمين أن الذى أمروا به إنفاق مال يخرج قربة إلى الله تعالى ، وإذا كان هذا معلوما لم ينصرف الوهم إلى أن ذلك المال أى شىء هو ؟ وإذا خرج هذا عن أن يكون مراداً تعين أن المطلوب بالسؤال أن مصرفه أى شىء هو ؟ وحينئذ يكون الجواب مطابقا للسؤال ، ونظيره قوله تعالى (قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ماهى إن البقر تشابه علينا قال انه يقول انها بقرة لاذلول) وانما كان هذا الجواب موافقاً لذلك السؤال ، لأنه كان من المعلوم أن البقرة هى البهيمة التى شأنها وصفتها كذا . فقوله (ماهى) لايمكن حمله على طلب الماهية ، فتعين أن يكون المراد منه طلب الصفة التى بها تتميز تلك البقرة عن غيرها ، فبهذا الطريق قلنا : ان ذلك الجواب مطابق لذلك السؤال ، فكذا ههنا لما علمنا أنهم كانوا عالمين بأن الذى أمروا بانفاقه ماهو . وجب أن يقطع بأن مرادهم من قولهم (ماذا ينفقون) ليس هو طلب الماهية ، بل طلب المصرف ، فلهذا حسن الجواب . وثالثها : يحتمل أن يكون المراد أنهم سألوا هذا السؤال ، فكأنهم قيل لهم : هذا السؤال فاسد أنفق أى شىء كان ، ولكن بشرط أن يكون مالا حلالا ، وبشرط أن يكون مصروفا الى المصرف ، وهذا مثل ماإذا كان الانسان صحيح المزاج لايضره أكل أى طعام كان ، فقال للطبيب : ماذا آكل ؟ فيقول الطبيب : كل فى اليوم مرتين . كان المعنى : كل ماشئت لكن بهذا الشرط ، كذا ههنا المعنى : أنفق أى شىء أردت بشرط أن يكون المصرف ذلك .

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أنه تعالى راعى الترتيب فى الانفاق ، فقدم الوالدين ، وذلك لأنهما كالمخرج له من العدم الى الوجود فى عالم الأسباب ، ثم رباه فى الحال الذى كان فى غاية الضعف ، فكان إنعامهما على الابن أعظم من إنعام غيرهما عليه ، ولذلك قال تعالى (وقضى ربك أن لاتعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا) وفيه إشارة إلى أنه ليس بعد رعاية حق الله تعالى شىء أوجب من رعاية حق الوالدين ، لأن الله تعالى هو الذى أخرج الانسان من العدم إلى الوجود فى الحقيقة ، والوالدان هما اللذان أخرجاه إلى عالم الوجود فى عالم الأسباب الظاهرة . فثبت أن حقهما أعظم من حق غيرهما فلهذا أوجب تقديمهما على غيرهما فى رعاية الحقوق . ثم ذكر تعالى بعد الوالدين الأقربين ، والسبب فيه أن الانسان لايمكنه أن يقوم بمصالح جميع الفقراء ، بل لابد وأن يرجح البعض على البعض ، والترجيح لابد له من مرجح . والقرابة تصلح أن تكون سببا للترجيح من وجوه : أحدها : أن القرابة مظنة المخالطة . والمخالطة سبب لاطلاع كل واحد منهم على حال الآخر . فاذا كان أحدهما غنياً والآخر فقيراً كان اطلاع الفقير على الغنى أتم . واطلاع الغنى على الفقير أتم ، وذلك من أقوى الحوامل على الانفاق . وثانيها : أنه لو لم يراع جانب الفقير ، احتاج الفقير للرجوع إلى غيره وذلك عار وسيئة فى حقه فالأولى أن يتكفل بمصالحهم دفعاً للضرر عن النفس . وثالثها :

أن قريب الانسان جار مجرى الجزء منه والانفاق على النفس أولى من الانفاق على الغير ، فلهذا السبب كان الانفاق على القريب أولى من الانفاق على البعيد ، ثم ان الله تعالى ذكر بعد الأقربين اليتامى ، وذلك لأنهم لصغرهم لايقدرون على الاكتساب ولكونهم يتامى ليس لهم أحد يكتسب لهم . فالطفل الذى مات أبوه قد عدم الكسب والكاسب ، وأشرف على الضياع ثم ذكر تعالى بعدهم المساكين وحاجة هؤلاء أقل من حاجة اليتامى لأن قدرتهم على التحصيل أكثر من قدرة اليتامى ثم ذكر تعالى بعدهم ابن السبيل فانه بسبب انقطاعه عن بلده ، قد يقع فى الاحتياج والفقر ، فهذا هو الترتيب الصحيح الذى رتبه الله تعالى فى كيفية الانفاق . ثم لما فصل هذا التفصيل الحسن الكامل أردفه بعد ذلك بالاجمال فقال (وما تفعلوا من خير فان الله به عليم) أى وكل مافعلتموه من خير اما مع هؤلاء المذكورين واما مع غيرهم حسبة لله وطلباً لجزيل ثوابه وهربا من أليم عقابه فان الله به عليم، والعليم مبالغة فى كونه عالما يعنى لايعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء فيجازيكم أحسن الجزاء عليه كما قال (إنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى) وقال (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره)

﴿المسألة الخامسة﴾ المراد من الخير هو المال لقوله عز وجل (وانه لحب الخير لشديد) وقال (إن ترك خيرا الوصية) فالمعنى وما تفعلوا من انفاق شىء من المال قل أو كثر ، وفيه قول آخر وهو أن يكون قوله (وما تفعلوا من خير) يتناول هذا الانفاق وسائر وجوه البر والطاعة ، وهذا أولى

﴿المسألة السادسة﴾ قال بعضهم: هذه الآية منسوخة بآية المواريث ، وهذا ضعيف لأنه يحتمل حمل هذه الآية على وجوه لايتطرق النسخ اليها : أحدها : قال أبو مسلم الانفاق على الوالدين واجب عند قصورهما عن الكسب والملك ، والمراد بالأقربين الولد وولد الولد وقد تلزم نفقتهم عند فقد الملك ، واذا حملنا الآية على هذا الوجه فقول من قال أنها منسوخة بآية المواريث ، لاوجه له لأن هذه النفقة تلزم فى حال الحياة والميراث يصل بعد الموت ، وأيضا فما يصل بعد الموت لا يوصف بأنه نفقة . وثانيها : أن يكون المراد من أحب التقرب إلى الله تعالى فى باب النفقة ، فالأولى له أن ينفقه فى هذه الجهات فيقدم الأولى فالأولى فيكون المراد به التطوع . وثالثها : أن يكون المراد الوجوب فيما يتصل بالوالدين والأقربين من حيث الكفاية ، وفيما يتصل باليتامى والمساكين مما يكون زكاة . ورابعها : يحتمل أن يريد بالانفاق على الوالدين والأقربين ما يكون بعثا على صلة الرحم ، وفيما يصرفه لليتامى والمساكين مايخلص للصدقة فظاهر الآية محتمل لكل هذه الوجوه من غير نسخ

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ «٢١٦»

الحكم الثانى

قوله تعالى ﴿كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لاتعلمون﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه عليه الصلاة والسلام ، كان غير مأذون فى القتال مدة اقامته بمكة فلما هاجر أذن له فى قتال من يقاتله من المشركين ، ثم أذن له فى قتال المشركين عامة . ثم فرض الله الجهاد واختلف العلماء فى هذه الآية فقال قوم: انها تقتضى وجوب القتال على الكل وعن مكحول أنه كان يحلف عند البيت بالله أن الغزو واجب ونقل عن ابن عمر ، وعطاء : أن هذه الآية تقتضى وجوب القتال على أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام فى ذلك الوقت فقط حجة الأولين أن قوله (كتب) يقتضى الوجوب وقوله (عليكم) يقتضيه أيضا . والخطاب بالكاف فى قوله (عليكم) لايمنع من الوجوب على الموجودين وعلى من سيوجد بعد ذلك كما فى قوله(كتب عليكم القصاص ، كتب عليكم الصيام)

فان قيل : ظاهر الآية هل يقتضى أن يكون واجبا على الأعيان أو على الكفاية

قلنا: بل يقتضى أن يكون واجبا على الأعيان لأن قوله (عليكم) أى على كل واحد من آحادكم كما فى قوله (كتب عليكم القصاص . كتب عليكم الصيام) حجة عطاء أن قوله (كتب) يقتضى الايجاب ، ويكفى فى العمل به مرة واحدة وقوله (عليكم) يقتضى تخصيص هذا الخطاب بالموجودين فى ذلك الوقت إلا أنا قلنا: ان قوله (كتب عليكم القصاص ، كتب عليكم الصيام) حال الموجودين فيه كحال من سيوجد بعد ذلك . بدلالة منفصلة وهى الاجماع . وتلك الدلالة مفقودة ههنا فوجب أن يبقى على الوضع الأصلى . قالوا : ومما يدل على صحة هذا القول قوله تعالى (وكلا وعد الله الحسنى) ولو كان القاعد مضيعا فرضا لما كان موعودا بالحسنى . اللهم إلا أن يقال: الفرض كان ثابتا ثم نسخ . الا أن التزام القوم بالنسخ من غير أن يدل عليه دليل غير جائز ، ويدل عليه أيضا قوله تعالى (وما كان المؤمنون لينفروا كافة) والقول بالنسخ غير جائز على مابيناه . والاجماع اليوم منعقد على أنه

من فروض الكفايات . الا أن يدخل المشركون ديار المسلمين ، فانه يتعين الجهاد حينئذ على الكل والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وهو كره لكم) فيه اشكال وهو أن الظاهر من قوله (كتب عليكم) أن هذا الخطاب مع المؤمنين ، والعقل يدل عليه أيضاً لأن الكافر لايؤمر بقتال الكافر ، وإذا كان كذلك فكيف قال (وهو كره لكم) فان هذا يشعر بكون المؤمن كارها لحكم الله وتكليفه وذلك غير جائز ، لأن المؤمن لايكون ساخطا لأوامر الله تعالى وتكاليفه ، بل يرضى بذلك ويحبه ويتمسك به ويعلم أنه صلاحه وفى تركه فساده

والجواب من وجهين : الأول أن المراد من الكره ، كونه شاقا على النفس ، والمكلف وإن علم أن ما أمره الله به فهو صلاحه ، لكن لايخرج بذلك عن كونه ثقيلا شاقا على النفس ، لأن التكليف عبارة عن إلزام مافى فعله كلفة ومشقة ، ومن المعلوم أن أعظم مايميل اليه الطبع الحياة ، فلذلك أشق الأشياء على النفس القتال . الثانى : أن يكون المراد كراهتهم للقتال قبل أن يفرض لما فيه من الخوف ، ولكثرة الأعداء فبين الله تعالى أن الذى تكرهونه من القتال خير لكم من تركه لئلا تكرهونه بعد أن فرض عليكم

﴿المسألة الثالثة﴾ «الكره» بضم الكاف هو الكراهة بدليل قوله (وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم) ثم فيه وجهان : أحدهما : أن يكون المعنى وضع المصدر موضع الوصف مبالغة كقول الخنساء

فانما هى إقبال وإدبار

كأنه فى نفسه كراهة لفرط كراهتهم له . والثانى : أن يكون فعلا بمعنى مفعول ، كالخبر بمعنى المخبور أى وهو مكروه لكم . وقرأ السلمى بالفتح وهما لغتان كالضعف والضعف ، ويجوز أن يكون بمعنى الاكراه على سبيل المجاز . كأنهم أكرهوا عليه لشدة كراهتهم له ، ومشقته عليهم ، ومنه قوله تعالى (حملته أمه كرها ووضعته كرها) والله أعلم وقال بعضهم «الكره» بالضم ما كرهته مما لم تكره عليه ، وإذا كان بالاكراه فبالفتح

أما قوله ﴿وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ «عسى» فعل درج مضارعه وبقى ماضيه فيقال منه : عسيتما وعسيتم قال تعالى (فهل عسيتم) ويرتفع الاسم بعده كما يرتفع بعد الفعل فتقول : عسى زيد كما تقول : قام زيد ومعناه : قرب . قال تعالى (قل عسى أن يكون ردف لكم) أى قرب فقولك عسى زيد أن يقوم تقديره عسى قيام زيد

أى قرب قيام زيد

﴿المسألة الثانية﴾ معنى الآية أنه ربما كان الشىء شاقا عليكم فى الحال ، وهو سبب للمنافع الجليلة فى المستقبل وبالضد ، ولأجله حسن شرب الدواء المرفى الحال لتوقع حصول الصحة فى المستقبل ، وحسن تحمل الأخطار فى الأسفار لتوقع حصول الربح فى المستقبل . وحسن تحمل المشاق فى طلب العلم للفوز بالسعادة العظيمة فى الدنيا وفى العقبى . وههنا كذلك وذلك لأن ترك الجهاد وان كان يفيد فى الحال صون النفس عن خطر القتل ، وصون المال عن الانفاق . ولكن فيه أنواع من المضار منها : أن العدو إذا علم ميلكم إلى الدعة والسكون قصد بلادكم ، وحاول قتالكم فاما أن يأخذكم ويستبيح دماءكم وأموالكم ، وإما أن تحتاجوا إلى قتالهم من غير إعداد آلة وسلاح ، وهذا يكون كترك مداواة المرض فى أول ظهوره بسبب نفرة النفس عن تحمل مرارة الدواء ، ثم فى آخر الأمر يصير المرء مضطراً إلى تحمل أضعاف تلك النفرة والمشقة . والحاصل أن القتال سبب لحصول الأمن . وذلك خير من الانتفاع بسلامة الوقت ، ومنها وجدان الغنيمة . ومنها السرور العظيم بالاستيلاء على الأعداء . أما مايتعلق بالدين فكثيرة . منها مايحصل للمجاهد من الثواب العظيم إذا فعل الجهاد تقربا وعبادة ، وسلك طريقة الاستقامة فلم يفسد ما فعله ، ومنها أنه يخشى عدوكم أن يستغنمكم فلا تصبرون على المحنة فترتدون عن الدين . ومنها أن عدوكم إذا رأى جدكم فى دينكم وبذلكم أنفسكم وأموالكم فى طلبه مال بسبب ذلك إلى دينكم . فاذا أسلم على يدكم صرتم بسبب ذلك مستحقين للأجر العظيم عند الله ، ومنها أن من أقدم على القتال طلبا لمرضاة الله تعالى كان قد تحمل ألم القتل بسبب طلب رضوان الله ، وما لم يصر الرجل متيقنا بفضل الله وبرحمته . وأنه لا يضيع أجر المحسنين ، وبأن لذات الدنيا أمور باطلة لا يرضى بالقتل . ومتى كان كذلك فارق الانسان الدنيا على حب الله وبغض الدنيا ، وذلك من أعظم سعادات الانسان ، فثبت بما ذكرنا أن الطبع ولو كان يكره القتال مع أعداء الله فهو خير كثير وبالضد . ومعلوم أن الأمرين متى تعارضا فالأكثر منفعة هو الراجح ، وهذا هو المراد من قوله (وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم)

﴿المسألة الثالثة﴾ «الشر» السوء . وأصله من شررت الشىء إذا بسطته ، يقال : شررت اللحم والثوب إذا بسطته ليجف ، ومنه قوله .

وحتى أشرت بالأكف المصاحف .

«والشرر» اللهب لانبساطه فعلى هذا «الشر» انبساط الأشياء الضارة

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالمَسْجِدِ الحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللهِ وَالفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ القَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «٢١٧»

﴿المسألة الرابعة﴾ «عسى» توهم الشك مثل «لعل» وهى من الله تعالى يقين . ومنهم من قال انها كلمة مطمعة . فهى لا تدل على حصول الشك للقائل إلا أنها تدل على حصول الشك للمستمع وعلى هذا التقدير لا يحتاج إلى التأويل . أما ان قلنا بأنها بمعنى «لعل» فالتأويل فيه هو الوجوه المذكورة فى قوله تعالى (لعلكم تتقون) قال الخليل «عسى» من الله واجب فى القرآن ، قال (فعسى الله أن يأتى بالفتح) وقد وجد (وعسى الله أن يأتينى بهم جميعاً) وقد حصل والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ فالمقصود منه الترغيب العظيم فى الجهاد وذلك لأن الانسان إذا اعتقد قصور علم نفسه ، وكمال علم الله تعالى ، ثم علم أنه سبحانه لا يأمر العبد إلا بما فيه خيرته ومصلحته . علم قطعاً أن الذى أمره الله تعالى به وجب عليه امتثاله ، سواء كان مكروها للطبع أو لم يكن . فكأنه تعالى قال : يا أيها العبد اعلم أن علمى أكمل من علمك ، فكن مشتغلا بطاعتى ولا تلتفت إلى مقتضى طبعك . فهذه الآية فى هذا المقام تجرى مجرى قوله تعالى فى جواب الملائكة (انى أعلم ما لا تعلمون)

قوله تعالى ﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى أن هذا السائل أكان من المسلمين أو من الكافرين ، والقائلون بأنه من المسلمين فريقان : الأول : الذين قالوا : انه تعالى لما كتب عليهم القتال وقد كان عند القوم الشهر الحرام والمسجد الحرام أعظم الحرمة فى المنع من القتال ، لم يبعد عندهم أن يكون الأمر بالقتال مقيداً بأن يكون فى غير هذا الزمان ، وفى غير هذا المكان ، فدعاهم ذلك إلى أن سألوا النبى صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : أيحل لنا قتالهم فى هذا الشهر وفى هذا الموضع ؟ فنزلت الآية ، فعلى هذا الوجه الظاهر أن هذا السؤال كان من المسلمين .

﴿الفريق الثانى﴾ وهم أكثر المفسرين : رووا عن ابن عباس أنه قال : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش الأسدى وهو ابن عمته قبل قتال بدر بشهرين ، وبعد سبعة عشر شهراً من مقدمه المدينة فى ثمانية رهط . وكتب له كتابا وعهدا ودفعه اليه ، وأمره أن يفتحه بعد منزلتين . ويقرأه على أصحابه . ويعمل بما فيه . فاذا فيه : أما بعد فسر على بركة الله تعالى بمن اتبعك حتى تنزل بطن نخل ، فترصد بها عير قريش لعلك أن تأتينا منه بخير . فقال عبد الله : سمعاً وطاعة لأمره . فقال لأصحابه : من أحب منكم الشهادة فلينطلق معى فانى ماض لأمره ، ومن أحب التخلف فليتخلف ، فمضى حتى بلغ بطن نخل بين مكة والطائف ، فمر عليهم عمرو بن الحضرمى وثلاثة معه . فلما رأوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حلقوا رأس واحد منهم ، وأوهموا بذلك أنهم قوم عمار ، ثم أتى واقد بن عبد الله الحنظلى . وهو أحد من كان مع عبد الله بن جحش ورمى عمرو بن الحضرمى فقتله ، وأسروا اثنين ، وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم . فضجت قريش وقالوا : قد استحل محمد الشهر الحرام ، شهر يأمن فيه الخائف فيسفك فيه الدماء ، والمسلمون أيضاً قد استبعدوا ذلك . فقال عليه الصلاة والسلام : انى ما أمرتكم بالقتال فى الشهر الحرام ، وقال عبد الله بن جحش يارسول الله إنا قتلنا ابن الحضرمى ، ثم أمسينا فنظرنا الى هلال رجب . فلاندرى أفى رجب أصبناه أم فى جمادى فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم العير والأسارى . فنزلت هذه الآية ، فأخذ رسول الله عليه الصلاة والسلام الغنيمة ، وعلى هذا التقدير فالأظهر أن هذا السؤال انما صدر عن المسلمين لوجوه : أحدها : أن أكثر الحاضرين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مسلمين . وثانيها : أن ماقبل هذه الآية ومابعدها خطاب مع المسلمين . أماماقبل هذه الآية فقوله (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة) وهو خطاب مع المسلمين ، وقوله (يسألونك عن الخمر والميسر ويسألونك عن اليتامى) وثالثها : روى سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال : مارأيت قوما كانوا خيراً من أصحاب رسول الله صلى الله

عليه وسلم . ماسألوه الا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض ، كلهن فى القرآن . منها (يسألونك عن الشهر الحرام)

﴿والقول الثانى﴾ أن هذا السؤال كان من الكفار قالوا : سألوا الرسول عليه الصلاة والسلام عن القتال فى الشهر الحرام حتى لو أخبرهم بأنه حلال فتكوا به ، واستحلوا قتاله فيه فأنزل الله تعالى هذه الآية (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه) أى يسألونك عن قتال فى الشهر الحرام قل قتال فيه كبير ، ولكن الصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام والكفر به أكبر من ذلك القتال (ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم) فبين تعالى أن غرضهم من هذا السؤال أن يقاتلوا المسلمين ، ثم أنزل الله تعالى بعده قوله (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم) فصرح فى هذه الآية بأن القتال على سبيل الدفع جائز .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (قتال فيه) خفض على البدل من الشهر الحرام ، وهذا يسمى بدل الاشتمال . كقولك : أعجبنى زيد علمه ، ونفعنى زيد كلامه وسرق زيد ماله ، وسلب زيد ثوبه . قال تعالى (قتل أصحاب الأخدود النار ذات الوقود) وقال بعضهم الخفض فى قتال على تكرير العامل ، والتقدير : يسألونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه ، وهكذا هو فى قراءة ابن مسعود والربيع ، ونظيره قوله تعالى (للذين استضعفوا) لمن آمن منهم ، وقرأ عكرمة (قتل فيه)

أما قوله تعالى ﴿قل قتال فيه كبير﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ (قتال فيه) مبتدأ و (كبير) خبره ، وقوله (قتال) وإن كان نكرة ، إلا أنه تخصص بقوله (فيه) فحسن جعله مبتدأ ، والمراد من قوله (كبير) أى عظيم مستنكر ، كما يسمى الذنب العظيم كبيرة ، قال تعالى (كبرت كلمة تخرج من أفواههم)

فان قيل : لم نكر القتال فى قوله تعالى (قتال فيه) ومن حق النكرة إذا تكررت أن تجىء باللام حتى يكون المذكور الثانى هو الأول ، لأنه لو لم يكن كذلك كان المذكور الثانى غير الأول كما فى قوله تعالى (إن مع العسر يسرا)

قلنا : نعم ما ذكرتم أن اللفظ إذا تكرر وكانا نكرتين ، كان المراد بالثانى إذن غير الأول ، والقوم أرادوا بقولهم (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه) ذلك القتال المعين ، الذى أقدم عليه عبد الله بن جحش : فقال تعالى (قل قتال فيه كبير) وفيه تنبيه على أن القتال الذى يكون كبيراً ليس هو هذا القتال الذى سألتم عنه ، بل هو قتال آخر لأن هذا القتال كان الغرض به نصرة الاسلام وإذلال الكفر . فكيف يكون هذا من الكبائر ، إنما القتال الكبير هو الذى يكون

الغرض فيه هدم الاسلام وتقوية الكفر ، فكان اختيار التنكير فى اللفظين لأجل هذه الدقيقة الا أنه تعالى ما صرح بهذا الكلام لئلا تضيق قلوبهم ، بل أبهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالموهم لما أرادوه . وباطنه يكون موافقا للحق ، وهذا إنما حصل بأن ذكر هذين اللفظين على سبيل التنكير ، ولو أنه وقع التعبير عنهما أو عن أحدهما بلفظ التعريف لبطلت هذه الفائدة الجليلة . فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف لا يهتدى إليه إلا أولو الألباب

﴿المسألة الثانية﴾ اتفق الجمهور على أن حكم هذه الآية حرمة القتال فى الشهر الحرام . ثم اختلفوا أن ذلك الحكم هل بقى أم نسخ فنقل عن ابن جريج أنه قال : حلف لى عطاء بالله أنه لا يحل للناس الغزو فى الحرم ، ولا فى الأشهر الحرم ، إلا على سبيل الدفع ، روى جابر قال : لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو فى الشهر الحرام إلا أن يغزى ، وسئل سعيد بن المسيب هل يصلح للمسلمين أن يقاتلوا الكفار فى الشهر الحرام؟ قال نعم ، قال أبو عبيد : والناس بالثغور اليوم جميعا على هذا القول يرون الغزو مباحا فى الشهور كلها ، ولم أر أحدا من علماء الشام والعراق ينكره عليهم كذلك أحسب قول أهل الحجاز . والحجة فى إباحته قوله تعالى (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وهذه الآية ناسخة لتحريم القتال فى الشهر الحرام . والذى عندى أن قوله تعالى (قل قتال فيه كبير) هذا نكرة فى سياق الاثبات فيتناول فردا واحدا ، ولا يتناول كل الافراد . فهذه الآية لا دلالة فيها على تحريم القتال مطلقا فى الشهر الحرام ، فلا حاجة إلى تقدير النسخ فيه

أما قوله تعالى ﴿وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه أكبر عند الله﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ للنحويين فى هذه الآية وجوه : الأول : قول البصريين وهو الذى اختاره الزجاج ، أن قوله (وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه) كلها مرفوعة بالابتداء ، وخبرها قوله (أكبر عند الله) والمعنى : أن القتال الذى سألتم عنه ، وان كان كبيراً ، الا أن هذه الأشياء أكبر منه . فاذا لم تمتنعوا عنها فى الشهر الحرام ، فكيف تعيبون عبد الله بن جحش على ذلك القتال مع أن له فيه عذراً ظاهراً . فانه كان يجوز أن يكون ذلك القتل واقعاً فى جمادى الآخرة . ونظيره قوله تعالى لبنى إسرائيل (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ، لم تقولون مالا تفعلون) وهذا وجه ظاهر ، الا أنهم اختلفوا فى الجر فى قوله (والمسجد الحرام) وذكروا فيه وجهين : أحدهما : أنه عطف على الهاء فى به . والثانى : وهو قول الأكثرين : أنه

عطف على (سبيل الله) قالوا : وهو متأكد بقوله تعالى (ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام)

واعترضوا على الوجه الأول بأنه لا يجوز العطف على الضمير ، فانه لا يقال : مررت به وعمرو . وعلى الثانى بأن على هذا الوجه يكون تقدير الآية : صد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام، فقوله (عن المسجد الحرام) صلة للصد ، والصلة والموصول فى حكم الشيء الواحد ، فايقاع الأجنبى بينهما لا يكون جائزا

أجيب عن الأول : لم لا يجوز إضمار حرف الجر فيه حتى يكون التقدير : وكفر به وبالمسجد الحرام ، والاضمار فى كلام الله ليس بغريب ، ثم يتأكد هذا بقراءة حمزة (تساءلون به والأرحام) على سبيل الخفض ولو أن حمزة روى هذه اللغة لكان مقبولا بالاتفاق ، فاذا قرأ به فى كتاب الله تعالى كان أولى أن يكون مقبولا ، وأما الاكثرون الذين اختاروا القول الثانى قالوا : لاشك أنه يقتضى وقوع الأجنبى بين الصلة والموصول ، والأصل أنه لا يجوز إلا أنا تحملناه ههنا لوجهين : الأول : أن الصد عن سبيل الله والكفر به كالشيء الواحد فى المعنى ، فكأنه لا فصل . والثانى : أن موضع قوله (وكفر به) عقيب قوله (والمسجد الحرام) الا أنه قدم عليه لفرط العناية ، كقوله تعالى (ولم يكن له كفؤا أحد) كان من حق الكلام أن يقال : ولم يكن له أحد كفؤاً إلا أن فرط العناية أوجب تقديمه فكذا ههنا

﴿الوجه الثانى﴾ فى هذه الآية ، وهو اختيار الفراء وأبى مسلم الاصفهانى أن قوله تعالى (والمسجد الحرام) عطف بالواو على الشهر الحرام ، والتقدير : يسألونك عن قتال فى الشهر الحرام والمسجد الحرام ، ثم بعد هذا طريقان : أحدهما : أن قوله (قتال فيه) مبتدأ ، وقوله (كبير وصد عن سبيل الله وكفر به) خبر بعد خبر ، والتقدير : ان قتلا فيه محكوم عليه بأنه كبير ، وبأنه صد عن سبيل الله ، وبأنه كفر بالله

﴿والطريق الثانى﴾ أن يكون قوله (قتال فيه كبير) جملة مبتدأ وخبر ، وأما قوله (وصد عن سبيل الله) فهو مرفوع بالابتداء . وكذا قوله (وكفر به) والخبر محذوف لدلالة ماتقدم عليه ، والتقدير : قل قتال فيه كبير . وصد عن سبيل الله كبير ، وكفر به كبير ، ونظيره قولك : زيد منطلق وعمرو . تقديره : وعمرو منطلق . طعن البصريون فى هذا الجواب فقالوا : أما قولكم تقدير الآية : يسألونك عن قتال فى المسجد الحرام . فهوضعيف ، لأن السؤال كان واقعاً عن القتال فى الشهر الحرام . لاعن القتال فى المسجد الحرام وطعنوا فى الوجه الأول بأنه يقتضى أن يكون

القتال فى الشهر الحرام كفراً بالله ، وهو خطأ بالاجماع ، وطعنوا فى الوجه الثانى بأنه لما قال بعد ذلك (واخراج أهله منه أكبر) أى أكبر من كل ماتقدم فيلزم أن يكون إخراج أهل المسجد من المسجد أكبر عند الله من الكفر ، وهو خطأ بالاجماع

وأقول : للفراء أن يجيب عن الأول بأنه من الذى أخبركم بأنه ماوقع السؤال عن القتال فى المسجد الحرام . بل الظاهر أنه وقع لأن القوم كانوا مستعظمين للقتال فى الشهر الحرام وفى البلد الحرام وكان أحدهما كالآخر فى القبح عند القوم ، فالظاهر أنهم جمعوهما فى السؤال . وقولهم على الوجه الأول يلزم أن يكون القتال فى الشهر الحرام كفراً

قلنا : يلزم أن يكون قتال فى الشهر الحرام كفرا ونحن نقول به ، لأن النكرة فى الاثبات لاتفيد العموم ، وعندنا أن قتالا واحدا فى المسجد الحرام كفر . ولا يلزم أن كل قتال كذلك . وقولهم على الوجه الثانى يلزم أن يكون اخراج أهل المسجد منه أكبر من الكفر . قلنا: المراد من أهل المسجد هم الرسول عليه السلام والصحابة ، واخراج الرسول من المسجد على سبيل الاذلال لاشك أنه كفر وهو مع كونه كفراً فهو ظلم ، لأنه إيذاء للانسان من غير جرم سابق وعرض لاحق ، ولاشك أن الشىء الذى يكون ظلما وكفراً . أكبر وأقبح عند الله مما يكون كفرا وحده ، فهذا جملة القول فى تقرير قول الفراء

﴿القول الثالث﴾ فى الآية قوله (قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به) وجهه ظاهر . وهو أن قتالا فيه موصوف بهذه الصفات . وأما الخفض فى قوله (والمسجد الحرام) فهو واو القسم الا أن الجمهور ما أقاموا لهذا القول وزنا

﴿المسألة الثانية﴾ أما الصد عن سبيل الله ففيه وجوه : أحدها : أنه صد عن الايمان بالله وبمحمد عليه السلام . وثانيها : صد للمسلمين من أن يهاجروا إلى الرسول عليه السلام . وثالثها : صد المسلمين عام الحديبية عن عمرة البيت . ولقائل أن يقول : الرواية دلت على أن هذه الآية نزلت قبل غزوة بدر فى قصة عبد الله بن جحش . وقصة الحديبية كانت بعد غزوة بدر بمدة طويلة ، ويمكن أن يجاب عنه بأن ما كان فى معلوم الله تعالى كان كالواقع . وأما الكفر بالله فهو الكفر بكونه مرسلا للرسل . مستحقا للعبادة ، قادرا على البعث . وأما قوله (والمسجد الحرام) فان عطفناه على الضمير فى (به) كان المعنى : وكفر بالمسجد الحرام . ومعنى الكفر بالمسجد الحرام . هو منع الناس عن الصلاة فيه والطواف به ، فقد كفروا بما هو السبب فى فضيلته التى بها يتميز عن سائر البقاع . ومن قال : انه معطوف على سبيل الله كان المعنى : وصد عن المسجد الحرام ، وذلك لأنهم

صدوا عن المسجد الحرام الطائفين والعاكفين والركع السجود

وأما قوله تعالى ﴿واخرج أهله منه﴾ فالمراد أنهم أخرجوا المسلمين من المسجد، بل من مكة. وانما جعلهم أهلا له اذ كانوا هم القائمين بحقوق البيت كما قال تعالى (وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها) وقال تعالى (وما لهم أن لا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون) فأخبر تعالى أن المشركين خرجوا بشركهم عن أن يكونوا أولياء المسجد، ثم انه تعالى بعد أن ذكر هذه الأشياء حكم عليها بأنها أكبر، أى كل واحد منها أكبر من قتال فى الشهر الحرام، وهذا تفريع على قول الزجاج، وانما قلنا: ان كل واحد من هذه الأشياء أكبر من قتال فى الشهر الحرام لوجهين: أحدهما: أن كل واحد من هذه الأشياء كفر، والكفر أعظم من القتل. والثانى: أنا ندعى أن كل واحد من هذه الأشياء أكبر من قتال فى الشهر الحرام وهو القتال الذى صدر عن عبد الله بن جحش، وهو ما كان قاطعاً بوقوع ذلك القتال فى الشهر الحرام، وهؤلاء الكفار قاطعون بوقوع هذه الأشياء منهم فى الشهر الحرام. فيلزم أن يكون وقوع هذه الأشياء أكبر

أما قوله تعالى ﴿والفتنة أكبر من القتل﴾ فقد ذكروا فى الفتنة قولين: أحدهما: هى الكفر وهذا القول عليه أكثر المفسرين، وهو عندى ضعيف، لأن على قول الزجاج قد تقدم ذكر ذلك، فانه تعالى قال (وكفر به أكبر) فحمل الفتنة على الكفر يكون تكراراً، بل هذا التأويل يستقيم على قول الفراء

﴿والقول الثانى﴾ أن الفتنة هى ما كانوا يفتنون المسلمين عن دينهم، تارة بالقاء الشبهات فى قلوبهم. وتارة بالتعذيب. كفعلهم ببلال وصهيب وعمار بن ياسر، وهذا قول محمد بن اسحق وقد ذكرنا أن الفتنة عبارة عن الامتحان. يقال: فتنت الذهب بالنار إذا أدخلته فيها لتزيل الغش عنه، ومنه قوله تعالى (إنما أموالكم وأولادكم فتنة) أى امتحان لكم لأنه إذا لزمه انفاق المال فى سبيل الله تفكر فى ولده، فصار ذلك مانعاً له عن الانفاق. وقال تعالى (الم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون) أى لا يمتحنون فى دينهم بأنواع البلاء، وقال (وفتناك فتونا) وإنما هو الامتحان بالبلوى، وقال (ومن الناس من يقول آمنا بالله فاذا أوذى فى الله جعل فتنة الناس كعذاب الله) والمراد به المحنة التى تصيبه من جهة الدين من الكفار وقال (ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا) والمراد أنهم آذوهم وعرضوهم على العذاب ليمتحنوا ثباتهم على دينهم. وقال (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم

أن يفتنكم الذين كفروا) وقال (ماأنتم عليه بفاتنين إلا من هو صال الجحيم) وقال (فيتبعون ماتشابه منه ابتغاءالفتنة) أي المحنة فى الدين ، وقال (واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ماأنزل الله اليك) وقال (ربنا لاتجعلنا فتنة للذين كفروا) وقال (ربنا لاتجعلنا فتنة للقوم الظالمين) والمعنى أن يفتنوا بها عن دينهم،فيتزين فى أعينهم ماهم فيه من الكفر والظلم ، وقال(فستبصر ويبصرون بأيكم المفتون) قيل : المفتون المجنون ، والجنون فتنة ، إذ هو محنة وعدول عن سبيل أهل السلامة فى العقول ، فثبت بهذه الآيات أن الفتنة هى الامتحان . وإنما قلنا : ان الفتنة أكبر من القتل . لأن الفتنة عن الدين تفضى إلى القتل الكثير فى الدنيا ، وإلى استحقاق العذاب الدائم فى الآخرة ، فصح أن الفتنة أكبر من القتل فضلا عن ذلك القتل الذى وقع السؤال عنه ، وهو قتل ابن الحضرمى ، روى أنه لما نزلت هذه الآية كتب عبد الله بن جحش صاحب هذه السرية إلى مؤمنى مكة ، إذا عيركم المشركون بالقتال فى الشهر الحرام ، فعيروهم أنتم بالكفر واخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة ، ومنع المؤمنين عن البيت الحرام . قال (ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا) والمعنى ظاهر ، ونظيره قوله تعالى (ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ما زال يفعل كذا ، ولا يزال يفعل كذا ، قال الواحدى : هذا فعل لا مصدر له ، ولا يقال منه : فاعل ولا مفعول . ومثله فى الأفعال كثير ، نحو «عسى» ليس له مصدر ولا مضارع ، وكذلك «ذر» و«مافتىء» و«هلم» و«هاك» و«هات» و«تعال» ومعنى (لا يزالون) أى يدومون على ذلك الفعل ، لأن الزوال يفيد النفى ، فاذا أدخلت عليه «ما» كان ذلك نفيا للنفى ، فيكون دليلا على الثبوت الدائم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (حتى يردوكم عن دينكم) أى إلى أن يردوكم وقيل المعنى :ليردوكم

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (ان استطاعوا) استبعاد لاستطاعتهم ، كقول الرجل لعدوه : ان ظفرت بى فلا تبق على ، وهو واثق بأنه لا يظفر به

ثم قال تعالى ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى قوله (ومن يرتدد) أظهر التضعيف مع الجزم لسكون الحرف الثانى ، وهو أكثر فى اللغة من الادغام ، وقوله (فيمت) هو جزم بالعطف على «يرتدد» وجوابه (فأولئك حبطت أعمالهم)

﴿المسألة الثانية﴾ لما بين تعالى أن غرضهم من تلك المقاتلة هو أن يرتد المسلمون عن دينهم ،

ذكر بعده وعيدا شديداً على الردة ، فقال (ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة) واستوجب العذاب الدائم فى النار

﴿المسألة الثالثة﴾ ظاهر الآية يقتضى أن الارتداد إنما يتفرع عليه الاحكام المذكورة إذا مات المرتد على الكفر ، أما إذا أسلم بعد الردة لم يثبت شىء من هذه الاحكام ، وقد تفرع على هذه النكتة بحث أصولى وبحث فروعى ، أما البحث الأصولى فهو أن جماعة من المتكلمين زعموا أن شرط صحة الايمان والكفر حصول الموافاة ، فالايمان لايكون إيمانا إلا إذا مات المؤمن عليه والكفر لايكون كفراً إلا إذا مات الكافر عليه ، قالوا : الأن من كان مؤمنا ثم ارتدو العياذبالله ، فلو كان ذلك الايمان الظاهر ايمانا فى الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب الأبدى ، ثم بعد كفره يستحق العقاب الأبدى فاما أن يبقى الاستحقاقان وهو محال ، واما أن يقال : ان الطارىء يزيل السابق وهذا محال لوجوه : أحدها : أن المنافاة حاصلة بين السابق والطارىء ، فليس كون الطارىء مزيلا للسابق أولى من كون السابق دافعاً للطارىء ، بل الثانى أولى ، لأن الدفع أسهل من الرفع . وثانيها : أن المنافاة إذاكانت حاصلة من الجانبين .كان شرط طريان الطارىء زوال السابق فلو عللنا زوال السابق بطريان الطارىء لزم الدور وهو محال ، وثالثها : أن ثواب الايمان السابق وعقاب الكفر الطارىء ، إما أن يكونا متساويين ، أويكون أحدهما أزيد من الآخر ، فان تساويا وجب أن يتحابط كل واحد منهما بالآخر ، فحينئذ يبقى المكلف لامن أهل الثواب ولا من أهل العقاب وهو باطل بالاجماع ، وإن ازداد أحدهما على الآخر ، فلنفرض أن السابق أزيد ، فعند طريان الطارىء لايزول إلا مايساويه ، فحينئذ يزول بعض الاستحقاقات دون البعض مع كونها متساوية فى الماهية ، فيكون ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال . أو لنفرض أن السابق أقل فحينئذ إما أن يكون الطارىء الزائد ، يكون جملة أجزائه مؤثرة فى إزالة السابق . فحينئذ يجتمع على الأثر الواحد مؤثرات مستقلة وهو محال ، وإما أن يكون المؤثر فى إزالة السابق بعض أجزاء الطارىء دون البعض ، وحينئذ يكون اختصاص ذلك البعض بالمؤثرية ترجيحا للمثل من غير مرجح وهو محال ، فثبت بما ذكرنا أنه إذاكان مؤمنا ثم كفر ، فذلك الايمان السابق ، وإن كنا نظنه إيمانا إلا أنه ماكان عند الله إيماناً ، فظهر أن الموافاة شرط لكون الايمان إيماناً ، والكفر كفراً ، وهذا هو الذى دلت الآية عليه ، فانها دلت على أن شرط كون الردة موجبة لتلك الأحكام أن يموت المرتد على تلك الردة .

أما البحث الفروعى : فهو أن المسلم إذا صلى ثم ارتد ثم أسلم فى الوقت قال الشافعى

رحمه الله : لاإعادة عليه ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : لزمه قضاء ماأدى ، وكذلك الحج ، حجة الشافعى رضى الله تعالى عنه قوله تعالى (ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم) شرط فى حبوط العمل أن يموت وهو كافر ، وهذا الشخص لم يوجد فى حقه هذا الشرط ، فوجب أن لايصير عمله محبطاً ، فان قيل : هذا معارض بقوله (ولو أشركوا لحبط عنهم ماكانوا يعملون) وقوله (ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله) لايقال : حمل المطلق على المقيد واجب . لأنا نقول : ليس هذا من باب المطلق والمقيد ، فانهم أجمعوا على أن من علق حكما بشرطين ، وعلقه بشرط أن الحكم ينزل عند أيهما وجد ، كمن قال لعبده : أنت حر إذا جاء يوم الخميس ، أنت حر إذا جاء يوم الخميس والجمعة: لا يبطل واحد منهما ، بل إذا جاء يوم الخميس عتق ، ولو كان باعه فجاء يوم الخميس ولم يكن فى ملكه ، ثم اشتراه ثم جاء يوم الجمعة وهو فى ملكه عتق بالتعليق الأول

﴿والسؤال الثانى﴾ عن التمسك بهذه الآية ان هذه الآية دلت على أن الموت على الردة شرط لمجموع الأحكام المذكورة فى هذه الآية . ونحن نقول به فان من جملة هذه الأحكام : الخلود فى النار وذلك لايثبت إلا مع هذا الشرط . وانما الخلاف فى حبط الأعمال . وليس فى الآية دلالة على أن الموت على الردة شرط فيه

والجواب : أن هذا من باب المطلق والمقيد لامن باب التعليق بشرط واحد وبشرطين . لأن التعليق بشرط وبشرطين إنما يصح لو لم يكن تعليقه بكل واحد منهما مانعاً من تعليقه بالآخر ، وفى مسألتنا لو جعلنا مجرد الردة مؤثراً فى الحبوط لم يبق للموت على الردة أثر فى الحبوط أصلا فى شىء من الأوقات ، فعلمنا أن هذا ليس من باب التعليق بشرط وبشرطين بل من باب المطلق والمقيد

﴿وأما السؤال الثانى﴾ فجوابه أن الآية دلت على أن الردة انما توجب الحبوط بشرط الموت على الردة . وانما توجب الخلود فى النار بشرط الموت على الردة . وعلى هذا التقدير فذلك السؤال ساقط

أما قوله تعالى ﴿فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال أهل اللغة أصل الحبط أن تأكل الابل شيئا يضرها فتعظم بطونها فتهلك وفى الحديث «وان مما ينبت الربيع مايقتل حبطا أو يلم» فسمى بطلان الأعمال بهذا لأنه كفساد الشىء بسبب ورود المفسد عليه

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ «٢١٨»

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من إحباط العمل ليس هو ابطال نفس العمل : لأن العمل شيء كما وجد فى وزال . وإعدام المعدوم محال . ثم اختلف المتكلمون فيه . فقال المثبتون للاحباط والتكفير : المراد منه أن عقاب الردة الحادثة يزيل ثواب الايمان السابق ، اما بشرط الموازنة على ماهو مذهب أبى هاشم وجمهور المتأخرين من المعتزلة أولا بشرط الموازنة على ما هو مذهب أبى على ، وقال المنكرون للاحباط بهذا المعنى المراد من الاحباط الوارد فى كتاب الله هو أن المرتد إذا أتى بالردة فتلك الردة عمل محبط لأن الآتى بالردة كان يمكنه أن يأتى بدلها بعمل يستحق به ثوابا فاذا لم يأت بذلك العمل الجيد وأتى بدله بهذا العمل الردىء الذى لايستفيد منه نفعا بل يستفيد منه أعظم المضار ، يقال : انه أحبط عمله ، أى أتى بعمل باطل ليس فيه فائدة بل فيه مضرة ثم قال المنكرون للاحباط : هذا الذى ذكرناه فى تفسير الاحباط إما أن يكون حقيقة فى لفظ الاحباط ، واما أن لايكون . فان كان حقيقة فيه وجب المصير اليه . وإن كان مجازاً وجب المصير اليه ، لأنا ذكرنا الدلائل القاطعة فى مسألة أن الموافاة شرط فى صحة الايمان ، على أن القول بأن أثر الفعل الحادث يزيل أثر الفعل السابق محال

﴿المسألة الثالثة﴾ أما حبوط الأعمال فى الدنيا ، فهو أنه يقتل عند الظفر به ، ويقاتل الى أن يظفر به ، ولا يستحق من المؤمنين موالاة ولانصراً ولاثناء حسنا ، وتبين زوجته منه ، ولا يستحق الميراث من المسلمين . ويجوز أن يكون المعنى فى قوله (حبطت أعمالهم فى الدنيا) أن مايريدونه بعد الردة من الاضرار بالمسلمين ومكايدتهم بالانتقال عن دينهم يبطل كله ، فلا يحصلون منه على شيء لاعزاز الله الاسلام بأنصاره ، فتكون الأعمال على هذا التأويل مايعملونه بعد الردة . وأما حبوط أعمالهم فى الآخرة ، فعند القائلين بالاحباط معناه أن هذه الردة تبطل استحقاقهم للثواب الذى استحقوه بأعمالهم السالفة . وعند المنكرين لذلك معناه أنهم لايستفيدون من تلك الردة ثوابا ونفعا فى الآخرة ، بل يستفيدون منها أعظم المضار ، ثم بين كيفية تلك المضرة فقال تعالى (وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)

قوله عز وجل ﴿إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا فى سبيل الله أولئك يرجون رحمة

الله والله غفور رحيم﴾

فى الآية مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان : الأول : أن عبدالله بن جحش قال : يارسول الله هب أنه لاعقاب علينا فيما فعلنا ، فهل نطمع منه أجراً وثوابا فنزلت هذه الآية ، لأن عبدالله كان مؤمناً ، وكان مهاجراً ، وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهداً . والثانى : أنه تعالى لما أوجب الجهاد من قبل بقوله (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) وبين أن تركه سبب للوعيد أتبع ذلك بذكر من يقوم به فقال (إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا فى سبيل الله) ولا يكاد يوجد وعيد إلا ويعقبه وعد .

﴿المسألة الثانية﴾ (هاجروا) أى فارقوا أوطانهم وعشائرهم . وأصله من الهجر الذى هو ضد الوصل . ومنه قيل للكلام القبيح : هجر . لأنه مما ينبغى أن يهجر . والهاجرة وقت يهجر فيه العمل . والمهاجرة مفاعلة من الهجرة ، وجاز أن يكون المراد منه أن الأحباب والأقارب هجروه بسبب هذا الدين ، وهو أيضاً هجرهم بهذا السبب ، فكان ذلك مهاجرة . وأما المجاهدة فأصلها من الجهد الذى هو المشقة ، ويجوز أن يكون معنى المجاهدة أن يضم جهده إلى جهد آخر فى نصرة دين الله ، كما أن المساعدة عبارة عن ضم الرجل ساعده إلى ساعد آخر ليحصل التأييد والقوة ، ويجوز أن يكون المراد من المجاهدة بذل الجهد فى قتال العدو . وعند فعل العدو ، ومثل ذلك فتصير مفاعلة ثم قال تعالى (أولئك يرجون رحمة الله) وفيه قولان : الأول : أن المراد منه الرجاء ، وهو عبارة عن ظن المنافع التى يتوقعها ، وأراد تعالى فى هذا الموضع أنهم يطمعون فى ثواب الله ، وذلك لأن عبد الله بن جحش ما كان قاطعاً بالفوز والثواب فى عمله ، بل كان يتوقعه ويرجوه

فان قيل : لم جعل الوعد مطلقا بالرجاء ، ولم يقطع به كما فى سائر الآيات ؟

قلنا : الجواب من وجوه : أحدها : أن مذهبنا أن الثواب على الايمان والعمل غير واجب عقلا ، بل بحكم الوعد ، فلذلك علقه بالرجاء . وثانيها : هب أنه واجب عقلا بحكم الوعد ، ولكنه تعلق بأن لا يكفر بعد ذلك . وهذا الشرط مشكوك فيه لامتيقن . فلاجرم كان الحاصل هو الرجاء لا القطع . وثالثها : أن المذكور ههنا هو الايمان ، والهجرة ، والجهاد فى سبيل الله ، ولا بد للانسان مع ذلك من سائر الأعمال ، وهو أن يرجو أن يوفقه الله لها ، كما وفقه لهذه الثلاثة ، فلا جرم علقه على الرجاء . ورابعها : ليس المراد من الآية أن الله شكك العبد فى هذه المغفرة ، بل المراد وصفهم بأنهم يفارقون الدنيا مع الهجرة والجهاد ، مستقصرين أنفسهم فى حق الله تعالى ،

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا

يرون أنهم لم يعبدوه حق عبادته، ولم يقضوا مايلزمهم فى نصرة دينه، فيقدمون على الله مع الخوف والرجاء، كما قال (والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة أنهم إلى ربهم راجعون)

﴿القول الثانى﴾ أن المراد من الرجاء: القطع واليقين فى أصل الثواب، والظن إنما دخل فى كميته وفى وقته، وفيه وجوه قررناها فى تفسير قوله تعالى (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) ثم قال تعالى (والله غفور رحيم) أى ان الله تعالى يحقق لهم رجاءهم إذا ماتوا على الايمان والعمل الصالح، وأنه غفور رحيم، غفر لعبد الله بن جحش وأصحابه مالم يعلموا ورحمهم

الحكم الثالث

قوله عز وجل ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾

اعلم أن قوله (يسألونك عن الخمر والميسر) ليس فيه بيان أنهم عن أى شىء سألوا، فانه يحتمل أنهم سألوا عن حقيقته وماهيته. ويحتمل أنهم سألوا عن حل الانتفاع به، ويحتمل أنهم سألوا عن حل شربه وحرمته. إلا أنه تعالى لما أجاب بذكر الحرمة دل تخصيص الجواب على أن ذلك السؤال كان واقعاً عن الحل والحرمة، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قالوا: نزلت فى الخمر أربع آيات، نزل بمكة قوله تعالى (ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقا حسنا) وكان المسلمون يشربونها وهى حلال لهم، ثم ان عمر ومعاذاً ونفراً من الصحابة قالوا: يارسول الله أفتنا فى الخمر، فانها مذهبة للعقل، مسلبة للمال، فنزل فيها قوله تعالى (قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس) فشربها قوم وتركها آخرون، ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناساً منهم. فشربوا وسكروا، فقام بعضهم يصلى فقرأ: قل يا أيها الكافرون أعبد ماتعبدون. فنزلت (لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى) فقل من شربها، ثم اجتمع قوم من الأنصار وفيهم سعد بن أبى وقاص. فلما سكروا افتخروا وتناشدوا الأشعار حتى أنشد سعد شعراً فيه

هجاء للانصار . فضربه أنصارى بلحى بعير فشجه شجة موضحة . فشكا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر : اللهم بين لنا فى الخمر بياناً شافياً فنزل (إنما الخمر والميسر) الى قوله(فهل أنتم منتهون) فقال عمر : انتهينا يارب . قال القفال رحمه الله : والحكمة فى وقوع التحريم على هذا الترتيب أن الله تعالى علم أن القوم قدكانوا ألفوا شرب الخمر . وكان انتفاعهم بذلك كثيرا ، فعلم أنه لو منعهم دفعة واحدة لشق ذلك عليهم ، فلا جرم استعمل فى التحريم هذا التدريج ، وهذا الرفق ، ومن الناس من قال بأن الله حرم الخمر والميسر بهذه الآية . ثم نزل قوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) فاقتضى ذلك تحريم شرب الخمر وقت الصلاة ، لأن شارب الخمر لا يمكنه أن يصلى إلا مع السكر . فكان المنع من ذلك منعاً من الشرب ضمنا ، ثم نزلت آية المائدة فكانت فى غاية القوة فى التحريم . وعن الربيع بن أنس أن هذه الآية نزلت بعد تحريم الخمر

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن عندنا أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر . فنفتقر إلى بيان أن الخمر ماهو؟ ثم إلى بيان أن هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر

﴿أما المقام الأول﴾ فى بيان أن الخمر ما هو ؟ قال الشافعى رحمه الله : كل شراب مسكر فهو خمر . وقال أبو حنيفة : الخمر عبارة عن عصير العنب الشديد الذى قذف بالزبد . حجة الشافعى على قوله وجوه : أحدها : ماروى أبو داود فى سننه : عن الشعبى عن ابن عمر رضى الله عنهما ، قال : نزل تحريم الخمر يوم نزل وهى من خمسة : من العنب ، والتمر ، والحنطة ، والشعير ، والذرة ، والخمر ما خامر العقل ، وجه الاستدلال به من ثلاثة أوجه : أحدها : أن عمر رضى الله عنه أخبر أن الخمر حرمت يوم حرمت وهى تتخذ من الحنطة والشعير ، كما أنها كانت تتخذ من العنب والتمر ، وهذا يدل على أنهم كانوا يسمونها كلها خمرا . وثانيها : أنه قال : حرمت الخمر يوم حرمت ، وهى تتخذ من هذه الأشياء الخمسة . وهذا كالتصريح بأن تحريم الخمر يتناول تحريم هذه الأنواع الخمسة . وثالثها : أن عمر رضى الله عنه ألحق بها كل ما خامر العقل من شراب . ولا شك أن عمر كان عالما باللغة ، وروايته أن الخمر اسم لكل ما خامر العقل فغيره

﴿الحجة الثانية﴾ روى أبو داود عن النعمان بن بشير رضى الله عنه ، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ان من العنب خمرا ، وان من التمر خمرا ، وان من العسل خمرا ، وان من البر خمرا ، وان من الشعير خمرا» والاستدلال به من وجهين : أحدهما : أن هذا صريح فى أن هذه الأشياء داخلة تحت اسم الخمر . فتكون داخلة تحت الآية الدالة على تحريم الخمر . والثانى : أنه ليس مقصود الشارع

تعليم اللغات ، فوجب أن يكون مراده من ذلك بيان أن الحكم الثابت فى الخمر ثابت فيها ، والحكم المشهور الذى اختص به الخمر هو حرمة الشرب ، فوجب أن يكون ثابتا فى هذه الأشربة ، قال الخطابى رحمه الله : وتخصيص الخمر بهذه الأشياء الخمسة ليس لأجل أن الخمر لايكون إلا من هذه الخمسة بأعيانها ، وإنما جرى ذكرها خصوصاً ، لكونها معهودة فى ذلك الزمان ، فكل ماكان فى معناها من ذرة أوسلت أو عصارة شجرة ، فحكمها حكم هذه الخمسة ، كما أن تخصيص الأشياء الستة بالذكر فى خبر الربا لايمنع من ثبوت حكم الربا فى غيرها

﴿الحجة الثالثة﴾ روى أبو داود أيضاً عن نافع عن ابن عمر ، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «كل مسكر خمر ، وكل مسكر حرام» قال الخطابى : قوله عليه السلام «كل مسكر خمر» دل على وجهين : أحدهما : أن الخمر اسم لكل ما وجد منه السكر من الأشربة كلها ، والمقصود منه أن الآية لما دلت على تحريم الخمر ، وكان مسمى الخمر مجهولا للقوم حسن من الشارع أن يقال : مراد الله تعالى من هذه اللفظة هذا اما على سبيل أن هذا هو مسماه فى اللغة العربية ، أو على سبيل أن يضع اسما شرعيا على سبيل الاحداث كما فى الصلاة والصوم وغيرهما

﴿والوجه الآخر﴾ أن يكون معناه أنه كالخمر فى الحرمة ، وذلك لأن قوله هذا خمر فحقيقة هذا اللفظ يفيد كونه فى نفسه خمراً فان قام دليل على أن ذلك ممتنع وجب حمله مجازاً على المشابهة فى الحكم ، الذى هو خاصية ذلك الشىء

﴿الحجة الرابعة﴾ روى أبو داود عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البتع ، فقال «كل شراب أسكر فهو حرام» قال الخطابى : البتع شراب يتخذ من العسل . وفيه ابطال كل تأويل يذكره أصحاب تحليل الأنبذة . وإفساد لقول من قال : ان القليل من المسكر مباح ، لأنه عليه السلام سئل عن نوع واحد من الأنبذة فأجاب عنه بتحريم الجنس ، فيدخل فيه القليل والكثير منها ، ولو كان هناك تفصيل فى شىء من أنواعه ومقاديره لذكره ولم يهمله

﴿الحجة الخامسة﴾ روى أبو داود عن جابر بن عبد الله ، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ما أسكر كثيره فقليله حرام»

﴿الحجة السادسة﴾ روى أيضاً عن القاسم عن عائشة ، قالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «كل مسكر حرام وما أسكر منه الفرق فملء الكف منه حرام» قال الخطابى «الفرق» مكيال يسع ستة عشر رطلا ، وفيه أبين البيان أن الحرمة شاملة لجميع أجزاء الشراب

﴿الحجة السابعة﴾ روى أيضا أبو داود عن شهر بن حوشب ، عن أم سلمة ، قالت : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر ، قال الخطابى: المفتر كل شراب يورث الفتور والخدر فى الأعضاء ، وهذا لاشك أنه متناول لجميع أنواع الأشربة ، فهذه الأحاديث كلها دالة على أن كل مسكر فهو خمر ، وهو حرام

﴿النوع الثانى﴾ من الدلائل على أن كل مسكر خمر التمسك بالاشتقاقات ، قال أهل اللغة : أصل هذا الحرف التغطية ، سمى الخمار خماراً لأنه يغطى رأس المرأة ، والخمر ما واراك من شجر وغيره ، من وهدة وأكمة ، وخمرت رأس الاناء أى غطيته ، والخامر هو الذى يكتم شهادته ، قال ابن الانبارى : سميت خمراً لأنها تخامر العقل ، أى تخالطه ، يقال : خامره الداء إذا خالطه ، وأنشد لكثير :

هنيئا مريئا غير داء مخامر

ويقال خامر السقام كبده ، وهذا الذى ذكره راجع الى الأول ، لأن الشىء إذا خالط الشىء صار بمنزلة الساتر له . فهذه الاشتقاقات دالة على أن الخمر مايكون ساترا للعقل ، كما سميت مسكرا لأنها تسكر العقل أى تحجزه ، وكأنها سميت بالمصدر من خمره خمرا اذا ستره للمبالغة ، ويرجع حاصله الى أن الخمر هو السكر ، لأن السكر يغطى العقل ، ويمنع من وصول نوره الى الأعضاء فهذه الاشتقاقات من أقوى الدلائل على أن مسمى الخمر هو المسكر ، فكيف اذا انضافت الأحاديث الكثيرة اليه لايقال هذا اثبات للغة بالقياس ، وهو غير جائز ، لأنا نقول : ليس هذا اثباتا للغة بالقياس ، بل هو تعيين المسمى بواسطة هذه الاشتقاقات ، كما أن أصحاب أبى حنيفة رحمهم الله يقولون ان مسمى النكاح هو الوطء ويثبتونه بالاشتقاقات ، ومسمى الصوم هو الامساك ، ويثبتونه بالاشتقاقات

﴿النوع الثالث﴾ من الدلائل الدالة على أن الخمر هو المسكر ، أن الأمة مجمعة على أن الآيات الواردة فى الخمر ثلاثة ، اثنان منها وردا بلفظ الخمر : أحدهما : هذه الآية ، والثانية : آية المائدة والثالثة : وردت فى السكر ، وهو قوله (لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى) وهذا يدل على أن المراد من الخمر هو المسكر

﴿النوع الرابع﴾ من الحجة أن سبب تحريم الخمر هو أن عمر ومعاذا قالا : يارسول الله ان الخمر مسلبة للعقل ، مذهبة للمال ، فبين لنا فيه ، فهما انما طلبا الفتوى من الله ورسوله بسبب كون الخمر مذهبة للعقل ، فوجب أن يكون كل ماكان مساويا للخمر فى هذا المعنى اما أن يكون خمرا

وإما أن يكون مساويا للخمر فى هذا الحكم

﴿النوع الخامس﴾ من الحجة أن الله علل تحريم الخمر بقوله تعالى (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة) ولا شك أن هذه الافعال معللة بالسكر ، وهذا التعليل يقينى . فعلى هذا تكون هذه الآية نصا فى أن حرمة الخمر معللة بكونها مسكرة ، فاما أن يجب القطع بأن كل مسكر خمر ، وان لم يكن كذلك فلابد من ثبوت هذا الحكم فى كل مسكر ، وكل من أنصف وترك العناد ، علم أن هذه الوجوه ظاهرة جلية فى اثبات هذا المطلوب حجة أبى حنيفة رحمه الله من وجوه : أحدها : قوله تعالى (ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا) من الله تعالى علينا باتخاذ السكر والرزق الحسن . وما نحن فيه سكر ورزق حسن ، فوجب أن يكون مباحا لأن المنة لاتكون الا بالمباح

﴿والحجة الثانية﴾ ما روى ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام أتى السقاية عام حجة الوداع فاستند اليها . وقال : اسقونى . فقال العباس : ألا أسقيك مما ننبذه فى بيوتنا ؟ فقال : ما تسقى الناس . فجاءه بقدح من نبيذ فشمه ، فقطب وجهه ورده ، فقال العباس : يا رسول الله أفسدت على أهل مكة شرابهم ، فقال : ردوا على القدح ، فردوه عليه ، فدعا بماء من زمزم وصب عليه وشرب ، وقال : إذا اغتلمت عليكم هذه الأشربة فاقطعوا متنها بالماء

وجه الاستدلال به أن التقطيب لا يكون إلا من الشديد . ولأن المزج بالماء كان لقطع الشدة بالنص ، ولأن اغتلام الشراب شدته ، كاغتلام البعير سكره

﴿الحجة الثالثة﴾ التمسك بآثار الصحابة

والجواب عن الأول : أن قوله تعالى (تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا) نكرة فى الاثبات ، فلم قلتم : ان ذلك السكر والرزق الحسن هو هذا النبيذ ؟ ثم أجمع المفسرون على أن تلك الآية كانت نازلة قبل هذه الآيات الثلاث الدالة على تحريم الخمر ، فكانت هذه الثلاثة إما ناسخة ، أو مخصصة لها

وأما الحديث فلعل ذلك النبيذ كان ماء نبذت تمرات فيه لتذهب الملوحة فتغير طعم الماء قليلا إلى الحموضة . وطبعه عليه السلام كان فى غاية اللطافة . فلم يحتمل طبعه الكريم ذلك الطعم . فلذلك قطب وجهه . وأيضا كان المراد بصب الماء فيه إزالة ذلك القذر من الحموضة أو الرائحة ، وبالجملة فكل عاقل يعلم أن الاعراض عن تلك الدلائل التى ذكرناها بهذا القدر من الاستدلال الضعيف غير جائز

وأما آثار الصحابة فهى متدافعة متعارضة، فوجب تركها والرجوع إلى ظاهر كتاب الله وسنة الرسول عليه السلام، فهذا هو الكلام فى حقيقة الخمر

﴿المقام الثانى﴾ فى بيان أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر، وبيانه من وجوه: الأول: أن الآية دالة على أن الخمر مشتملة على الاثم، والاثم حرام، لقوله تعالى (قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغى) فكان مجموع هاتين الآيتين دليلا على تحريم الخمر. الثانى: أن الاثم قد يراد به العقاب، وقد يراد به ما يستحق به العقاب من الذنوب، وأيهما كان فلا يصح أن يوصف به إلا المحرم. الثالث: أنه تعالى قال (وإثمهما أكبر من نفعهما) صرح برجحان الاثم والعقاب، وذلك يوجب التحريم

فان قيل: الآية لا تدل على أن شرب الخمر إثم، بل تدل على أن فيه إثما. فهب أن ذلك الاثم حرام فلم قلتم: ان شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الاثم وجب أن يكون حراما؟

قلنا: لأن السؤال كان واقعا عن مطلق الخمر، فلما بين تعالى أن فيه إثما، كان المراد أن ذلك الاثم لازم له على جميع التقديرات. فكان شرب الخمر مستلزما لهذه الملازمة المحرمة، ومستلزم المحرم محرم. فوجب أن يكون الشرب محرما. ومنهم من قال: هذه الآية لا تدل على حرمة الخمر، واحتج عليه بوجوه: أحدها: أنه تعالى أثبت فيهما منافع للناس. والمحرم لا يكون فيه منفعة. والثانى لو دلت هذه الآية على حرمتها فلم لم يقنعوا بها حتى نزلت آية المائدة وآية تحريم الصلاة؟ الثالث: أنه تعالى أخبر أن فيهما إثما كبيرا فمقتضاه أن ذلك الاثم الكبير يكون حاصلا ماداما موجودين، فلو كان ذلك الاثم الكبير سببا لحرمتها لوجب القول بثبوت حرمتها فى سائر الشرائع

والجواب عن الأول: أن حصول النفع العاجل فيه فى الدنيا لا يمنع كونه محرما. ومتى كان كذلك لم يكن حصول النفع فيهما مانعا من حرمتهما لأن صدق الخاص يوجب صدق العام

والجواب عن الثانى: أنا روينا عن ابن عباس أنها نزلت فى تحريم الخمر، والتوقف الذى ذكرته غير مروى عنهم. وقد يجوز أن يطلب الكبار من الصحابة نزول ماهو آكد من هذه الآية فى التحريم، كما التمس إبراهيم صلوات الله عليه مشاهدة إحياء الموتى ليزداد سكونا وطمأنينة

والجواب عن الثالث: أن قوله (فيهما إثم كبير) إخبار عن الحال لا عن الماضى، وعندنا أن الله تعالى علم أن شرب الخمر مفسدة لهم فى ذلك الزمان، وعلم أنه ما كان مفسدة للذين كانوا قبل هذه الأمة فهذا تمام الكلام فى هذا الباب

(المسألة الثالثة) فى حقيقة الميسر فنقول : الميسر القمار ، مصدر من يسر كالموعد والمرجع من فعلهما ، يقال يسرته اذا قمرته ، واختلفوا فى اشتقاقه على وجوه : أحدها : قال مقاتل : اشتقاقه من اليسر لأنه أخذ لمال الرجل بيسر وسهولة من غير كد ولا تعب ، كانوا يقولون : يسروا لنا ثمن الجزور ، أو من اليسار لأنه سبب يساره ، وعن ابن عباس : كان الرجل فى الجاهلية يخاطر على أهله وماله . وثانيها : قال ابن قتيبة : الميسر من التجزئة والاقتسام ، يقال : يسروا الشيء ، أى اقتسموه . فالجزور نفسه يسمى ميسراً لأنه يجزأ أجزاء ، فكأنه موضع التجزئة ، والياسر الجازر ، لأنه يجزىء لحم الجزور ، ثم يقال للضاربين بالقداح والمتقامرين على الجزور : انهم ياسرون لأنهم بسبب ذلك الفعل يجزؤن لحم الجزور . وثالثها : قال الواحدى : انه من قولهم : يسر لى هذا الشيء ييسر يسرا وميسراً اذا وجب . والياسر الواجب بسبب القداح ، هذا هو الكلام فى اشتقاق هذه اللفظة ، وأما صفة الميسر فقال صاحب الكشاف : كانت لهم عشرة قداح ، وهى الأزلام والأقلام : الفذ ، والتوأم ، والرقيب ، والحلس ، بفتح الحاء وكسر اللام ، وقيل بكسر الحاء وسكون اللام ، والمسبل ، والمعلى ، والنافس ، والمنيح ، والسفيح ، والوغد ، لكل واحد منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها ويجزؤنها عشرة أجزاء ، وقيل : ثمانية وعشرين جزءا إلا ثلاثة ، وهى : المنيح والسفيح ، والوغد . ولبعضهم فى هذا المعنى شعر

لى فى الدنيا سهام ليس فيهن ربيح
وأساميهن وغد وسفيح ومنيح

فللفذ سهم ، وللتوأم سهمان ، وللرقيب ثلاثة ، وللحلس أربعة ، وللنافس خمسة ، وللمسبل ستة ، وللمعلى سبعة ، يجعلونها فى الربابة ، وهى الخريطة ، ويضعونها على يد عدل ، ثم يجلجلها ويدخل يده فيخرج باسم رجل رجل قدحا منها ، فمن خرج له قدح من ذوات الأنصباء أخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح ، ومن خرج له قدح لا نصيب له لم يأخذ شيئا ، وغرم ثمن الجزور كله ، وكانوا يدفعون تلك الأنصباء إلى الفقراء ، ولا يأكلون منها ، ويفتخرون بذلك ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم

(المسألة الرابعة) اختلفوا فى أن الميسر هل هو اسم لذلك القمار المعين ، أو هو اسم لجميع أنواع القمار ، روى عن النبى صلى الله عليه وسلم « إياكم وهاتين الكعبتين فانهما من ميسر العجم » وعن ابن سيرين ومجاهد وعطاء : كل شيء فيه خطر فهو من الميسر ، حتى لعب الصبيان بالجوز ، وأما الشطرنج فروى عن على عليه السلام أنه قال : النرد والشطرنج من الميسر ، وقال الشافعى

رضى الله عنه : إذا خلا الشطرنج عن الرهان ، واللسان عن الطغيان ، والصلاة عن النسيان ، لم يكن حراماً ، وهو خارج عن الميسر ، لأن الميسر ما يوجب دفع المال ، أو أخذ مال ، وهذا ليس كذلك ، فلا يكون قمارا ولا ميسراً . والله أعلم . أما السبق فى الخف والحافر فبالاتفاق ليس من الميسر ، وشرحه مذكور فى كتاب السبق والرمى من كتب الفقه

﴿المسألة الخامسة﴾ الاثم الكبير ، فيه أمور : أحدها : أن عقل الانسان أشرف صفاته ، والخمر عدو العقل ، وكل ما كان عدو الأشرف فهو أخس ، فيلزم أن يكون شرب الخمر أخس الأمور ، وتقريره أن العقل إنما سمى عقلا لأنه يجرى مجرى عقال الناقة ، فان الانسان إذا دعاه طبعه إلى فعل قبيح ، كان عقله مانعاً له من الاقدام عليه ، فاذا شرب الخمر بقى الطبع الداعى إلى فعل القبائح خالياً عن العقل المانع منها ، والتقريب بعد ذلك معلوم ، ذكر ابن أبى الدنيا أنه مر على سكران وهو يبول فى يده ويمسح به وجهه كهيئة المتوضىء . ويقول : الحمد لله الذى جعل الاسلام نوراً والماء طهورا ، وعن العباس بن مرادس أنه قيل له فى الجاهلية : لم لا تشرب الخمر فانها تزيد فى جراءتك ؟ فقال ما أنا بآخذ جهلى بيدى فأدخله جوفى . ولا أرضى أن أصبح سيد قوم وأمسى سفيههم . وثانيها : ماذكره الله تعالى من إيقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة وثالثها : أن هذه المعصية من خواصها أن الانسان كلما كان اشتغاله بها أكثر ، ومواظبته عليها أتم ، كان الميل اليها أكثر ، وقوة النفس عليها أقوى ، بخلاف سائر المعاصى ، مثل الزانى إذا فعل مرة واحدة فترت رغبته فى ذلك العمل ، وكلما كان فعله لذلك العمل أكثر كان فتوره أكثر ونفرته أتم . بخلاف الشرب ، فانه كلما كان إقدامه عليه أكثر ، كان نشاطه أكثر ، ورغبته فيه أتم ، فاذا واظب الانسان عليه صار الانسان غرقا فى اللذات البدنية ، معرضا عن تذكر الآخرة والمعاد ، حتى يصير من الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم . وبالجملة فالخمر يزيل العقل ، وإذا زال العقل حصلت القبائح بأسرها ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «الخمر أم الخبائث» وأما الميسر فالاثم فيه أنه يفضى إلى العدواة ، وأيضا لما يجرى بينهم من الشتم والمنازعة ، وأنه أكل مال بالباطل ، وذلك أيضا يورث العداوة ، لأن صاحبه إذا أخذ ماله مجانا أبغضه جداً ، وهو أيضا يشغل عن ذكر الله وعن الصلاة ، وأما المنافع المذكورة فى قوله تعالى (ومنافع للناس) فمنافع الخمر أنهم كانوا يتغالون بها إذا جلبوها من النواحى ، وكان المشترى إذا ترك المماكسة فى الثمن ، كانوا يعدون ذلك فضيلة ومكرمة ، فكان تكثر أرباحهم بذلك السبب ، ومنها أنه يقوى الضعيف ، ويهضم الطعام ، ويعين على الباه ، ويسلى المحزون ، ويشجع الجبان ، ويسخى البخيل ، ويصفى اللون ،

وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ «٢١٩» فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ

وينعش الحرارة الغريزية، ويزيد فى الهمة والاستعلاء (١) ومن منافع الميسر: التوسعة على ذوى الحاجة لأن من قمر لم يأكل من الجزور، وإنما كان يفرقه فى المحتاجين وذكر الواقدى أن الواحد منهم كان ربما قمر فى المجلس الواحد مائة بعير. فيحصل له مال من غير كد وتعب، ثم يصرفه إلى المحتاجين، فيكتسب منه المدح والثناء

﴿المسألة السادسة﴾ قرأ حمزة والكسائى «كثير» بالثاء المنقوطة من فوق والباقون بالباء المنقوطة من تحت حجة حمزة والكسائى. أن الله وصف أنواعا كثيرة من الاثم فى الخمر والميسر وهو قوله (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر) فذكر أعداداً من الذنوب فيهما ولأن النبى صلى الله عليه وسلم لعن عشرة بسبب الخمر، وذلك يدل على كثرة الاثم فيهما، ولأن الاثم فى هذه الآية كالمضاد للمنافع لأنه قال: فيهما إثم ومنافع. وكما أن المنافع أعداد كثيرة فكذا الاثم فصار التقدير كأنه قال: فيهما مضار كثيرة ومنافع كثيرة حجة الباقين أن المبالغة فى تعظيم الذنب إنما تكون بالكبر لا بكونه كثيراً يدل عليه قوله تعالى (كبائر الاثم، وكبائر ما تنهون عنه، إنه كان حوبا كبيرا) وأيضا القراء اتفقوا على قوله (وإثمهما أكبر) بالباء المنقوطة من تحت، وذلك يرجح ما قلناه

الحكم الرابع

قوله تعالى ﴿ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون فى الدنيا والآخرة﴾

«١» قول الفخر رحمه الله تعالى فى شرب الخمر: أنه يقوى الضعيف، ويهضم الطعام، ويعين على الباه، ويسلى المحزون، ويشجع الجبان، ويسخى البخيل، ويصفى اللون، وينعش الحرارة الغريزية، ويزيد فى الهمة والاستعلاء. هو قول عجيب، لا يصدر من لبيب ولو كان فيها من المزايا بعض ماذكر: لما منعنا الله تعالى عنها، وأحرمنامنها، ولم ينهنا تعالى الا عما فيه فساد الدين والبدن، فله الحمد على أمره ونهيه، وتحريمه وتحليله!

والخمر: كما يشهد بذلك العقل والطب. تضعف القوى، وتعسر الهضم، وتتلف المعدة، وتضعف الباه، وإن دل ظاهرها على إذهاب الحزن، فهى جالبة للهم والغم والكدر، وتورث الشجاع الجبن والخور، وتحض الكريم على البخل، وتفسد الدم، وتكدر اللون، وتظهر غضون الوجه، وهى فى جملتها مبعث لسائر الشرور والفجور والخصال الذميمة،

أما تأويل قوله تعالى «ومنافع للناس» فهو خاص بالمنافع الدنيوية الفانية، والربح التجارى الزائل. انتهى مصححه.

اعلم أن هذا السؤال قد تقدم ذكره فأجيب عنه بذكر المصرف ، وأعيد ههنا ، فأجيب عنه بذكر الكمية ، قال القفال : قد يقول الرجل لآخر يسأله عن مذهب رجل وخلقه . ما فلان هذا ؟ فيقول : هو رجل من مذهبه كذا ، ومن خلقه كذا ، إذا عرفت هذا فنقول : كان الناس لما رأوا الله ورسوله يحضان على الانفاق . ويدلان على عظيم ثوابه ، سألوا عن مقدار ما كلفوا به ، هل هو كل المال أو بعضه ، فأعلمهم الله أن العفو مقبول ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى رحمه الله : أصل العفو فى اللغة الزيادة . قال تعالى (خذ العفو) أى الزيادة ، وقال أيضا (حتى عفوا) أى زادوا على ما كانوا عليه من العدد قال القفال : العفو ما سهل وتيسر مما يكون فاضلا عن الكفاية يقال : خذ ما عفا لك . أى ما تيسر ، ويشبه أن يكون العفو عن الذنب راجعا إلى التيسر والتسهيل ، قال عليه الصلاة والسلام «عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا ربع عشر أموالكم» معناه التخفيف باسقاط زكاة الخيل والرقيق ، ويقال : أعفى فلان فلانا بحقه إذا أوصله إليه من غير الحاح فى المطالبة ، وهو راجع إلى التخفيف : ويقال : أعطاه كذا عفوا صفوا ، إذا لم يكدر عليه بالأذى . ويقال : خذ من الناس ما عفا لك ، أى ما تيسر ، ومنه قوله تعالى (خذ العفو) أى ما سهل لك من أخلاق الناس ، ويقال للأرض السهلة : العفو ، وإذا كان العفو هو التيسير فالغالب أن ذلك ، إنما يكون فيما يفضل عن حاجة الانسان فى نفسه وعياله ، ومن تلزمه مؤنتهم فقول من قال : العفو هو الزيادة راجع إلى التفسير الذى ذكرناه ، وجملة التأويل أن الله تعالى أدب الناس فى الانفاق فقال تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام (وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين) وقال (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط) وقال (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا) وقال صلى الله عليه وسلم «إذا كان عند أحدكم شىء فليبدأ بنفسه ، ثم بمن يعول وهكذا وهكذا» وقال عليه الصلاة والسلام «خير الصدقة ما أبقت غنى ولا يلام على كفاف» وعن جابر بن عبد الله . قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إذ جاءه رجل بمثل البيضة من ذهب فقال : يارسول الله خذها صدقة فوالله لا أملك غيرها . فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم . ثم أتاه من بين يديه ، فقال : هاتها مغضباً فأخذها منه . ثم حذفه بها بحيث لو أصابته لأوجعته ، ثم قال : يأتينى أحدكم بماله لا يملك غيره ، ثم يجلس يتكفف الناس ، إنما الصدقة عن ظهر غنى خذها فلا حاجة لنا فيها . وعن النبى صلى الله عليه وسلم أنه كان يحبس لأهله قوت سنة . وقال الحكماء : الفضيلة بين طرفى الافراط والتفريط ، فالانفاق الكثير هو التبذير ، والتقليل جدا هو التقتير ، والعدل هو الفضيلة

وهو المراد من قوله تعالى (قل العفو) ومدار شرع محمد صلى الله عليه وسلم على رعاية هذه الدقيقة فشرع اليهود مبناه على الخشونة التامة، وشرع النصارى على المسامحة التامة، وشرع محمد صلى الله عليه وسلم متوسط فى كل هذه الأمور، فلذلك كان أكمل من الكل

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ أبو عمرو (العفو) بضم الواو والباقون بالنصب، فمن رفع جعل «ذا» بمعنى «الذى» وينفقون صلته كأنه قال: ماالذى ينفقون؟ فقال: هو العفو، ومن نصب كان التقدير: ماينفقون وجوابه: ينفقون العفو

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى أن المراد بهذا الانفاق هو الانفاق الواجب أو التطوع أما القائلون بأنه هو الانفاق الواجب، فلهم قولان: الأول: قول أبى مسلم يجوز أن يكون العفو هو الزكاة فجاء ذكرها ههنا على سبيل الاجمال، وأما تفاصيلها فمذكورة فى السنة. الثانى: أن هذا كان قبل نزول آية الصدقات فالناس كانوا مأمورين بأن يأخذوا من مكاسبهم مايكفيهم فى عامهم. ثم ينفقوا الباقى، ثم صار هذا منسوخا بآية الزكاة فعلى هذا التقدير تكون الآية منسوخة.

﴿القول الثانى﴾ أن المراد من هذا الانفاق هو الانفاق على سبيل التطوع وهو الصدقة، واحتج هذا القائل بأنه لو كان مفروضا لبين الله تعالى مقداره فلما لم يبين. بل فوضه إلى رأى المخاطب علمنا أنه ليس بفرض.

وأجيب عنه: بأنه لايبعد أن يوجب الله شيئاً على سبيل الاجمال. ثم يذكر تفصيله، وبيانه بطريق آخر.

أما قوله ﴿كذلك يبين الله لكم الآيات﴾ فمعناه أنى بينت لكم الأمر فيما سألتم عنه من وجوه الانفاق ومصارفه. فهكذا أبين لكم فى مستأنف أيامكم جميع ماتحتاجون.

وقوله ﴿لعلكم تتفكرون فى الدنيا والآخرة﴾ فيه وجوه: الأول: قال الحسن: فيه تقديم وتأخير، والتقدير: كذلك يبين الله لكم الآيات فى الدنيا والآخرة لعلكم تتفكرون. والثانى: (كذلك يبين الله لكم الآيات) فيعرفكم أن الخمر والميسر فيهما منافع فى الدنيا ومضار فى الآخرة فاذا تفكرتم فى أحوال الدنيا والآخرة علمتم أنه لابد من ترجيح الآخرة على الدنيا. الثالث: يعرفكم أن إنفاق المال فى وجوه الخير لأجل الآخرة وإمساكه لأجل الدنيا فتتفكرون فى أمر الدنيا والآخرة وتعلمون أنه لابد من ترجيح الآخرة على الدنيا.

واعلم أنه لما أمكن إجراء الكلام على ظاهره كما قررناه فى هذين الوجهين ففرض التقديم والتأخير على ماقاله الحسن يكون عدولا عن الظاهر لالدليل، وأنه لايجوز.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «٢٢٠»

الحكم الخامس

قوله تعالى ﴿ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فاخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لأعنتكم إن الله عزيز حكيم﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أن أهل الجاهلية كانوا قد اعتادوا الانتفاع بأموال اليتامى وربما تزوجوا باليتيمة طمعاً فى مالها أو يزوجها من ابن له لئلا يخرج مالها من يده ، ثم ان الله تعالى أنزل قوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم ناراً) وأنزل فى الآيات (وإن خفتم أن لاتقسطوا فى اليتامى فانكحوا ماطاب لكم من النساء) وقوله (ويستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء اللاتى لاتؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن ، والمستضعفين من الولدان ، وأن تقوموا لليتامى بالقسط . وما تفعلوا من خير فان الله كان به عليما) وقوله (ولاتقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن) فعند ذلك ترك القوم مخالطة اليتامى . والمقاربة من أموالهم . والقيام بأمورهم . فعند ذلك اختلت مصالح اليتامى وساءت معيشتهم . فثقل ذلك على الناس . وبقوا متحيرين إن خالطوهم وتولوا أمر أموالهم ، استعدوا للوعيد الشديد . وان تركوهم وأعرضوا عنهم . اختلت معيشة اليتامى ، فتحير القوم عند ذلك .

ثم ههنا يحتمل أنهم سألوا الرسول عن هذه الواقعة . يحتمل أن السؤال كان فى قلبهم ، وأنهم تمنوا أن يبين الله لهم كيفية الحال فى هذا الباب ، فأنزل الله تعالى هذه الآية . ويروى أنه لما نزلت تلك الآيات اعتزلوا أموال اليتامى ، واجتنبوا مخالطتهم فى كل شىء ، حتى كان يوضع لليتيم طعام فيفضل منه شىء فيتركونه ولا يأكلونه حتى يفسد . وكان صاحب اليتيم يفرد له منزلا وطعاما وشرابا فعظم ذلك على ضعفة المسلمين ، فقال عبد الله بن رواحة : يارسول الله مالكلنا منازل تسكنها الأيتام ولا كلنا يجد طعاما وشرابا يفردهما لليتيم . فنزلت هذه الآية .

(المسألة الثانية) قوله (قل إصلاح لهم خير) فيه وجوه : أحدها : قال القاضى : هذا الكلام يجمع النظر فى صلاح مصالح اليتيم بالتقويم ، والتأديب ، وغيرهما ، لكى ينشأ على علم وأدب وفضل لأن هذا الصنع أعظم تأثيرا فيه من اصلاح حاله بالتجارة ، ويدخل فيه أيضا اصلاح ماله كى لا تأكله النفقة من جهة التجارة ، ويدخل فيه أيضاً معنى قوله تعالى (وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب) ومعنى قوله (خير) يتناول حال المتكفل ، أى هذا العمل خير له من أن يكون مقصرا فى حق اليتيم . ويتناول حال اليتيم أيضاً ، أى هذا العمل خير لليتيم من حيث أنه يتضمن صلاح نفسه ، وصلاح ماله ، فهذه الكلمة جامعة لجميع مصالح اليتيم والولى

فان قيل : ظاهر قوله (قل إصلاح لهم خير) لايتناول إلا تدبير أنفسهم دون مالهم

قلنا : ليس كذلك لأن ما يؤدى إلى إصلاح ماله بالتنمية والزيادة يكون إصلاحا له ، فلايمتنع دخوله تحت الظاهر ، وهذا القول أحسن الأقوال المذكورة فى هذا الموضع . وثانيها : قول من قال : الخبر عائد إلى الولى ، يعنى إصلاح أموالهم من غير عوض ولا أجرة خير للولى وأعظم أجراً له . والثالث : أن يكون الخبر عائداً إلى اليتيم ، والمعنى أن مخالطتهم بالاصلاح خير لهم من التفرد عنهم والاعراض عن مخالطتهم ، والقول الأول أولى ، لأن اللفظ مطلق ، فتخصيصه ببعض الجهات دون البعض ، ترجيح من غير مرجح ، وهو غير جائز ، فوجب حمله على الخيرات العائدة إلى الولى ، وإلى اليتيم فى إصلاح النفس ، وإصلاح المال ، وبالجملة فالمراد من الآية أن جهات المصالح مختلفة غير مضبوطة ، فينبغى أن يكون عين المتكفل لمصالح اليتيم على تحصيل الخير فى الدنيا والآخرة لنفسه ، واليتيم فى ماله وفى نفسه ، فهذه كلمة جامعة لهذه الجهات بالكلية

أما قوله تعالى (وان تخالطوهم فاخوانكم) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) المخالطة جمع يتعذر فيه التمييز ، ومنه يقال للجماع : الخلاط ويقال : خولط الرجل إذا جن ، والخلاط الجنون لاختلاط الأمور على صاحبه بزوال عقله

(المسألة الثانية) فى تفسير الآية وجوه : أحدها : المراد : وان تخالطوهم فى الطعام والشراب والمسكن والخدم فاخوانكم ، والمعنى : أن القوم ميزوا طعامه عن طعام أنفسهم ، وشرابه عن شراب أنفسهم ، ومسكنه عن مسكن أنفسهم ، فالله تعالى أباح لهم خلط الطعامين ، والشرابين ، والاجتماع فى المسكن الواحد ، كما يفعله المرء بمال ولده ، فان هذا أدخل فى حسن العشرة والمؤالفة ، والمعنى وان تخالطوهم بما لايتضمن إفساد أموالهم فذلك جائز . وثانيها : أن يكون المراد بهذه المخالطة أن ينتفعوا بأموالهم بقدر ما يكون أجرة مثل ذلك العمل ، والقائلون بهذا القول ، منهم من جوز

ذلك . سواء كان القيم غنيا أو فقيرا ، ومنهم من قال : إذا كان القيم غنياً لم يأكل من ماله ، لأن ذلك فرض عليه . وطلب الأجرة على العمل الواجب لا يجوز ، واحتجوا عليه بقوله تعالى (ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف) وأما إن كان القيم فقيراً فقالوا انه يأكل بقدر الحاجة ، ويرده إذا أيسر . فان لم يوسر تحلله من اليتيم ، وروى عن عمر رضى الله عنه أنه قال : أنزلت نفسى من مال الله تعالى بمنزلة ولى اليتيم : إن استغنيت استعففت ، وإن افتقرت أكلت قرضا بالمعروف ثم قضيت ، وعن مجاهد أنه إذا كان فقيراً وأكل بالمعروف فلا قضاء عليه

﴿القول الثالث﴾ أن يكون معنى الآية ان يخلطوا أموال اليتامى بأموال أنفسهم على سبيل الشركة بشرط رعاية جهات المصلحة والغبطة للصبى

﴿والقول الرابع﴾ وهو اختيار أبى مسلم : أن المراد بالخلط المصاهرة فى النكاح ، على نحو قوله (وإن خفتم أن لاتقسطوا فى اليتامى فانكحوا) وقوله عز من قائل (ويستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء) قال وهذا القول راجح على غيره من وجوه : أحدها:أن هذا القول خلط لليتيم نفسه ، والشركة خلط لماله . وثانيها : أن الشركة داخلة فى قوله (قل اصلاح لهم خير) والخلط من جهة النكاح ، وتزويج البنات منهم لم يدخل فى ذلك . فحمل الكلام على هذا الخلط أقرب . وثالثها : أن قوله تعالى (فاخوانكم) يدل على أن المراد بالخلط هو هذا النوع من الخلط ، لأن اليتيم لو لم يكن من أولاد المسلمين لوجب أن يتحرى صلاح أمواله كما يتحراه إذا كان مسلما ، فوجب أن تكون الاشارة بقوله (فاخوانكم) إلى نوع آخر من المخالطة . ورابعها : أنه تعالى قال بعد هذه الآية (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) فكان المعنى أن المخالطة المندوب اليها إنما هى فى اليتامى الذين هم لكم اخوان بالاسلام ، فهم الذين ينبغى أن تناكحوهم لتأكيد الألفة ، فان كان اليتيم من المشركات فلا تفعلوا ذلك .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (فاخوانكم) أى فهم إخوانكم . قال الفراء : ولو نصبته كان صواباً ، والمعنى فاخوانكم تخالطون .

أما قوله ﴿والله يعلم المفسد من المصلح﴾ فقيل : المفسد لأموالهم من المصلح لها ، وقيل : يعلم ضمائر من أراد الافساد والطمع فى مالهم بالنكاح من المصلح ، يعنى : انكم إذا أظهرتم من أنفسكم ارادة الاصلاح فاذا لم تريدوا ذلك فى قلوبكم بل كان مرادكم منه غرضا آخر . فالله مطلع على ضمائركم عالم بما فى قلوبكم ، وهذا تهديد عظيم . والسبب أن اليتيم لا يمكنه رعاية الغبطة لنفسه ، وليس له

أحد يراعيها . فكأنه تعالى قال : لما لم يكن له أحد يتكفل بمصالحه ، فأنا ذلك المتكفل ، وأنا المطالب لوليه ، وقيل : والله يعلم المصلح الذى يلى من أمر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله ، ويعلم المفسد الذى لا يلى من اصلاح أمر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله ، فاتقوا أن تتناولوا من مال اليتيم شيئاً من غير اصلاح منكم لماله

أما قوله تعالى ﴿ولو شاء الله لأعنتكم﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «الاعنات» الحمل على مشقة لا تطاق ، يقال : أعنت فلان فلانا إذا أوقعه فيما لايستطيع الخروج منه . وتعنته تعنتا إذا لبس عليه فى سؤاله . وعنت العظم المجبور إذا انكسر بعد الجبر وأصل «العنت» من المشقة . وأكمة عنوت إذا كانت شاقة كدودا ، ومنه قوله تعالى (عزيز عليه ماعنتم) أى شديد عليه ماشق عليكم ، ويقال : أعنتنى فى السؤال أى شدد على وطلب عنتى وهو الاضرار وأما المفسرون فقال ابن عباس : لو شاء الله لجعل ما أصبتم من أموال اليتامى موبقا وقال عطاء : ولو شاء الله لأدخل عليكم المشقة كما أدخلتم على أنفسكم ، ولضيق الأمر عليكم فى مخالطتهم ، وقال الزجاج : ولو شاء الله لكلفكم مايشتد عليكم

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الجبائى بهذه الآية . فقال : انها تدل على أنه تعالى لم يكلف العبد بما لايقدر عليه ، لأن قوله (ولو شاء الله لأعنتكم) يدل على أنه تعالى لم يفعل الاعنات والضيق فى التكليف . ولو كان مكلفاً بما لا يقدر العبد عليه لكان قد تجاوز حد الاعنات وحد الضيق

واعلم أن وجه هذا الاستدلال أن كلمة «لو» تفيد انتفاء الشىء لانتفاء غيره . ثم سألوا أنفسهم بأن هذه الآية وردت فى حق اليتيم . وأجابوا عنه بأن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، وأيضاً فولى هذا اليتيم قد لا يفعل تعالى فيه قدرة الاصلاح ، لأن هذا هو قولهم فيمن يختار خلاف الاصلاح . وإذا كان كذلك فكيف يجوز أن يقول تعالى فيه خاصة (ولو شاء الله لأعنتكم) مع أنه كلفه بما لايقدر عليه ، ولا سبيل له إلى فعله ، وأيضا فالاعنات لايصح إلا فيمن يتمكن من الشىء فيشق عليه ويضيق . فأما من لا يتمكن البتة فذلك لا يصح فيه ، وعند الخصم الولى إذا اختار الصلاح فانه لايمكنه فعل الفساد ، وإذا لم يقدر على الفساد لا يصح أن يقال فيه (ولو شاء الله لأعنتكم)

والجواب عنه : المعارضة بمسألة العلم والداعى ، والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج الكعبى بهذه الآية على أنه تعالى قادر على خلاف العدل ، لأنه لو امتنع

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ «٢٢١»

وصفه بالقدرة على الاعنات ماجاز أن يقول (ولو شاء الله لأعنتكم) وللنظام أن يجيب بأن هذا معلق على مشيئة الاعنات . فلم قلتم بأن هذه المشيئة ممكنة الثبوت فى حقه تعالى ، والله أعلم

الحكم السادس

قوله تعالى ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم أولئك يدعون إلى النار والله يدعو الى الجنة والمغفرة باذنه ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون﴾

اعلم أن هذه الآية نظير قوله (ولا تمسكوا بعصم الكوافر) وقرىء بضم التاء ، أى لاتزوجوهن وعلى هذه القراءة لايزوجونهن

واعلم أن المفسرين اختلفوا فى أن هذه الآية ابتداء حكم وشرع . أو هو متعلق بما تقدم . فالأكثرون على أنه ابتداء شرع فى بيان ما يحل ويحرم ، وقال أبو مسلم : بل هو متعلق بقصة اليتامى ، فانه تعالى لما قال (وان تخالطوهم فاخوانكم) وأراد مخالطة النكاح عطف عليه ما يبعث على الرغبة فى اليتامى ، وأن ذلك أولى مما كانوا يتعاطون من الرغبة فى المشركات ، وبين أن أمة مؤمنة خير من مشركة وان بلغت النهاية فيما يقتضى الرغبة فيها ، ليدل بذلك على مايبعث على التزوج باليتامى ، وعلى تزويج الأيتام عندالبلوغ ليكون ذلك داعية لما أمر به من النظر فى صلاحهم وصلاح أموالهم ، وعلى الوجهين لحكم الآية لا يختلف . ثم فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ روى عن ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام بعث مرثد بن أبى مرثد حليفاً لبنى هاشم إلى مكة ، ليخرج أناسا من المسلمين بها سراً ، فعند قدومه جاءته امرأته يقال لها عناق

خليلة له فى الجاهلية ، أعرضت عنه عند الاسلام ، فالتمست الخلوة ، فعرفها أن الاسلام يمنع من ذلك . ثم وعدها أن يستأذن الرسول صلى الله عليه وسلم ثم يتزوج بها ، فلما انصرف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفه ما جرى فى أمر عناق ، وسأله هل يحل له التزوج بها فأنزل الله تعالى هذه الآية

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف الناس فى لفظ النكاح ، فقال أكثر أصحاب الشافعى رحمه الله : انه حقيقة فى العقد ، واحتجوا عليه بوجوه : أحدها : قوله عليه الصلاة والسلام «لا نكاح إلا بولى وشهود» وقف النكاح على الولى والشهود ، والمتوقف على الولى والشهود هو العقد لا الوطء . والثانى : قوله عليه الصلاة والسلام «ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح» دل الحديث على أن النكاح كالمقابل للسفاح ، ومعلوم أن السفاح مشتمل على الوطء ، فلو كان النكاح اسما للوطء لامتنع كون النكاح مقابلا للسفاح . وثالثها : قوله تعالى (وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم) ولا شك أن لفظ «أنكحوا» لا يمكن حمله إلا على العقد . ورابعها : قول الأعشى ، أنشده الواحدى فى البسيط

فلا تقربن من جارة إن سرها عليك حرام فانكحن أو تأبما

وقوله «فانكحن» لا يحتمل إلا الأمر بالعقد ، لأنه قال «لا تقربن جارة» يعنى مقاربتها على الطريق الذى يحرم ، فاعقد وتزوج ، والا فتأبم وتجنب النساء ، وقال الجمهور من أصحاب أبى حنيفة أنه حقيقة فى الوطء ، واحتجوا عليه بوجوه : أحدها : قوله تعالى (فان طلقها فلا يحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) نفى الحل ممتدا إلى غاية النكاح ، والنكاح الذى تنتهى به هذه الحرمة ليس هو العقد بدليل قوله عليه الصلاة والسلام «لا حتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك» فوجب أن يكون المراد منه هو الوطء . وثانيها : قوله عليه الصلاة والسلام «ناكح اليد ملعون وناكح البهيمة ملعون» أثبت النكاح مع عدم العقد : وثالثها : أن النكاح فى اللغة عبارة عن الضم والوطء ، يقال : نكح المطر الأرض اذا وصل اليها ، ونكح النعاس عينه ، وفى المثل أنكحنا الفرا فسترى ، وقال الشاعر:

التاركين على طهر نساءهم والناكحين بشطى دجلة البقرا

وقال المتنبى أنكحت صم حصاها خف يعملة تغشمرت بى اليك السهل والجبلا

ومعلوم أن معنى الضم والوطء فى المباشرة أتم منه فى العقد . فوجب حمله عليه ، ومن الناس من قال : النكاح عبارة عن الضم . ومعنى الضم حاصل فى العقد وفى الوطء ، فيحسن استعمال هذا اللفظ فيهما جميعا . قال ابن جنى : سألت أبا على عن قولهم : نكح المرأة . فقال : فرقت العرب فى

الاستعمال فرقا لطيفا حتى لا يحصل الالتباس ، فاذا قالوا : نكح فلان فلانة : أرادوا أنه تزوجها وعقد عليها ، وإذا قالوا: نكح امرأته أو زوجته ، لم يريدوا غير المجامعة ، لأنه إذا ذكر أنه نكح امرأته أو زوجته فقد استغنى عن ذكر العقد ، فلم تحتمل الكلمة غير المجامعة . فهذا تمام مافى هذا اللفظ من البحث ، وأجمع المفسرون على أن المراد من قوله (ولا تنكحوا) فى هذه الآية أى لاتعقدوا عليهن عقد النكاح

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى أن لفظ «المشرك» هل يتناول الكفار من أهل الكتاب ، فأنكر بعضهم ذلك ، والأكثرون من العلماء على أن لفظ «المشرك» يندرج فيه الكفار من أهل الكتاب وهو المختار ، ويدل عليه وجوه : أحدها : قوله تعالى (وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله) ثم قال فى آخر الآية (سبحانه عما يشركون) وهذه الآية صريحة فى أن اليهودى والنصرانى مشرك . وثانيها : قوله تعالى (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) دلت هذه الآية على أن ماسوى الشرك قد يغفره الله تعالى فى الجملة فلو كان كفر اليهودى والنصرانى ليس بشرك لوجب بمقتضى هذه الآية أن يغفر الله تعالى فى الجملة ، ولما كان ذلك باطلا علمنا أن كفرهما شرك . وثالثها : قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة) فهذا التثليث إما أن يكون لاعتقادهم وجود صفات ثلاثة . أو لاعتقادهم وجود ذوات ثلاثة . والأول باطل . لأن المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادراً ومن كونه حيا . واذا كانت هذه المفهومات الثلاثة لا بد من الاعتراف بها ، كان القول باثبات صفات ثلاثة من ضرورات دين الاسلام . فكيف يمكن تكفير النصارى بسبب ذلك . ولما بطل ذلك علمنا أنه تعالى انما كفرهم لأنهم أثبتوا ذواتا ثلاثة قديمة مستقلة ، ولذلك فانهم جوزوا فى أقنوم الكلمة أن يحل فى عيسى . وجوزوا فى أقنوم الحياة أن يحل فى مريم ، ولولا أن هذه الأشياء المسماة عندهم بالأقانيم ذوات قائمة بأنفسها ، لما جوزوا عليها الانتقال من ذات إلى ذات ، فثبت أنهم قائلون باثبات ذوات قائمة بالنفس قديمة أزلية وهذا شرك ، وقول باثبات الآلهة . فكانوا مشركين ، واذا ثبت دخولهم تحت اسم المشرك : وجب أن يكون اليهودى كذلك ضرورة أنه لا قائل بالفرق . ورابعها: ما روى أنه عليه الصلاة والسلام أمر أميرا وقال : إذا لقيت عددا من المشركين فادعهم إلى الاسلام ، فان أجابوك فاقبل منهم . وان أبوا فادعهم إلى الجزية وعقد الذمة ، فان هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم . سمى من يقبل منه الجزية وعقد الذمة بالمشرك ، فدل على أن الذمى يسمى بالمشرك . وخامسها : ما احتج به أبو بكر الأصم فقال : كل من جحد رسالته فهو مشرك ، من حيث ان تلك

المعجزات التى ظهرت على يده كانت خارجة عن قدرة البشر ، وكانوا منكرين صدورها عن الله تعالى ، بل كانوا يضيفونها إلى الجن والشياطين ، لأنهم كانوا يقولون فيها : انها سحر وحصلت من الجن والشياطين ، فالقوم قد أثبتوا شريكا لله سبحانه فى خلق هذه الأشياء الخارجة عن قدرة البشر ، فوجب القطع بكونهم مشركين لأنه لا معنى للاله الا من كان قادراً على خلق هذه الأشياء. واعترض القاضى فقال : انما يلزم هذا إذا سلم اليهودى أن ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من الأمور الخارجة عن قدرة البشر ، فعند ذلك إذا أضافه إلى غير الله تعالى كان مشركا ،أما إذا أنكر ذلك وزعم أن ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من جنس ما يقدر العباد عليه . لم يلزم أن يكون مشركا بسبب إضافة ذلك إلى غير الله تعالى

والجواب: أنه لااعتبار باقراره أن تلك المعجزات خارجة عن مقدور البشر أم لا، انما الاعتبار يدل على أن ذلك المعجز خارج عن قدرة البشر ، فمن نسب ذلك الى غير الله تعالى كان مشركا ، كما أن انسانا لو قال : ان خلق الجسم والحياة من جنس مقدور البشر ، ثم أسند خلق الحيوان والنبات الى الأفلاك والكواكب كان مشركا . فكذا ههنا ، فهذا مجموع مايدل على أن اليهودى والنصرانى يدخلان تحت اسم المشرك ، واحتج من أباه بأن الله تعالى فصل بين أهل الكتاب وبين المشركين فى الذكر ،وذلك يدل على أن أهل الكتاب لا يدخلون تحت اسم المشرك ، وإنما قلنا أنه تعالى فصل لقوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا) وقال أيضاً (مايود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين) وقال (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين) فى هذه الآيات فصل بين القسمين وعطف أحدهما على الآخر ،وذلك يوجب التغاير

والجواب : أن هذا مشكل بقوله تعالى (واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح) وبقوله تعالى (من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال) فان قالوا انما خص بالذكر تنبيها على كمال الدرجة فى ذلك الوصف المذكور ، قلنا : فههنا أيضا إنما خص عبدة الأوثان فى هذه الآيات بهذا الاسم تنبيها على كمال درجتهم فى هذا الكفر ، فهذا جملة مافى هذه المسألة ثم اعلم أن القائلين بأن اليهود والنصارى يندرجون تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم : وقوع هذا الاسم عليهم من حيث اللغة لما بينا أن اليهود والنصارى قائلون بالشرك ،وقال الجبائى والقاضى هذا الاسم من جملة الأسماء الشرعية ، واحتجا على ذلك بأنه قد تواتر النقل عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه كان يسمى كل من كان كافرا بالمشرك ، وقد كان فى الكفار من لا يثبت إلها أصلا أو كان شاكا فى وجوده . أو كان شاكا فى وجود الشريك . وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكرا

للبعث والقيامة ، فلا جرم كان منكراً للبعثة والتكليف ، وما كان يعبد شيئاً من الأوثان ، والذين كانوا يعبدون الأوثان فيهم من كانوا يقولون : انها شركاء الله فى الخلق وتدبير العالم ، بل كانوا يقولون: هؤلاء شفعاؤنا عند الله فثبت أن الأكثرين منهم كانوا مقرين بأن إله العالم واحد وأنه ليس له فى الالهية معين فى خلق العالم وتدبيره وشريك ونظير اذا ثبت هذا ظهر أن وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الأسماء اللغوية ، بل من الاسماء الشرعية ، كالصلاة والزكاة وغيرهما ، وإذا كان كذلك وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم ، فهذا جملة الكلام فى هذه المسألة وبالله التوفيق

﴿المسألة الرابعة﴾ الذين قالوا : ان اسم المشرك لا يتناول إلا عبدة الأوثان قالوا : ان قوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات) نهى عن نكاح الوثنية ، أما الذين قالوا : ان اسم المشرك يتناول جميع الكفار قالوا : ظاهر قوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات) يدل على أنه لايجوز نكاح الكافرة أصلا ، سواء كانت من أهل الكتاب أولا ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالأكثرون من الأئمة قالوا انه يجوز للرجل أن يتزوج بالكتابية ، وعن ابن عمر ومحمد بن الحنفية والهادى وهو أحد الائمة الزيدية أن ذلك حرام . حجة الجمهور قوله تعالى فى سورة المائدة (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) وسورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شىء قط

فان قيل : لم لايجوز أن يكون المراد منه : من آمن بعد أن كان من أهل الكتاب ؟

قلنا : هذا لايصح من قبل أنه تعالى أولا أحل المحصنات من المؤمنات . وهذا يدخل فيه من آمن منهن بعد الكفر . ومن كن على الايمان من أول الأمر . ولأن قوله (من الذين أوتوا الكتاب) يفيد حصول هذا الوصف فى حال الاباحة . ومما يدل على جواز ذلك ماروى أن الصحابة كانوا يتزوجون بالكتابيات . وما ظهر من أحد منهم إنكار على ذلك . فكان هذا إجماعا على الجواز

نقل أن حذيفة تزوج بيهودية أو نصرانية ، فكتب اليه عمر أن خل سبيلها ، فكتب اليه : أتزعم أنها حرام ؟ فقال : لا ولكننى أخاف

وعن جابر بن عبد الله رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «نتزوج نساء أهل الكتاب ولايتزوجون نساءنا» ويدل عليه أيضا الخبر المشهور . وهو ماروى عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال فى المجوس «سنوا بهم سنة أهل الكتاب غير ناكحى نسائهم ولا آكلى ذبائحهم» ولو لم يكن نكاح نسائهم جائزاً لكان هذا الاستثناء عبثاً . واحتج القائلون بأنه لايجوز بأمور : أولها : أن لفظ المشرك يتناول الكتابية على مابيناه . فقوله (ولا تنكحوا

المشركات حتى يؤمن) صريح فى تحريم نكاح الكتابية ، والتخصيص والنسخ خلاف الظاهر ، فوجب المصير اليه . ثم قالوا : وفى الآية مايدل على تأكيد ماذكرناه . وذلك لأنه تعالى قال فى آخر الآية (أولئك يدعون إلى النار) والوصف إذا ذكر عقيب الحكم . وكان الوصف مناسباً للحكم فالظاهر أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم فكأنه تعالى قال : حرمت عليكم نكاح المشركات لأنهن يدعون إلى النار وهذه العلة قائمة فى الكتابية ، فوجب القطع بكونها محرمة

(والحجة الثانية) لهم : أن ابن عمر سئل عن هذه المسألة فتلا آية التحريم وآية التحليل ، ووجه الاستدلال أن الأصل فى الأبضاع الحرمة . فلما تعارض دليل الحل ودليل الحرمة تساقطا . فوجب بقاء حكم الأصل . وبهذا الطريق لما سئل عثمان عن الجمع بين الأختين فى ملك اليمين ، فقال : أحلتهما آية وحرمتهما آية . فحكم عند ذلك بالتحريم للسبب الذى ذكرناه ، فكذا ههنا

(الحجة الثالثة) لهم : حكى محمد بن جرير الطبرى فى تفسيره عن ابن عباس تحريم أصناف النساء إلا المؤمنات . واحتج بقوله تعالى (ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله) وإذا كان كذلك كانت كالمرتدة فى أنه لايجوز إيراد العقد عليها

(الحجة الرابعة) التمسك بأثر عمر : حكى أن طلحة نكح يهودية ، وحذيفة نصرانية ، فغضب عمر رضى الله عنه عليهما غضبا شديدا ، فقالا : نحن نطلق يا أمير المؤمنين فلا تغضب . فقال : إن حل طلاقهن فقد حل نكاحهن ، ولكن أنتزعهن منكم

أجاب الأولون عن الحجة الأولى بأن من قال : اليهودى والنصرانى لايدخل تحت اسم المشرك . فالاشكال عنه ساقط ، ومن سلم ذلك قال : ان قوله تعالى (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) أخص من هذه الآية ، فان صحت الرواية أن هذه الحرمة ثبتت ثم زالت ، جعلنا قوله (والمحصنات) ناسخاً . وان لم تثبت جعلناه مخصصاً ، أقصى مافى الباب أن النسخ والتخصيص خلاف الأصل . الا أنه لما كان لاسبيل إلى التوفيق بين الآيتين إلا بهذا الطريق وجب المصير اليه ، أما قوله ثانياً أن تحريم نكاح الوثنية انما كان لأنها تدعو إلى النار ، وهذا المعنى قائم فى الكتابية . قلنا: الفرق بينهما أن المشركة متظاهرة بالمخالفة والمناصبة ، فلعل الزوج يحبها ، ثم انها تحمله على المقاتلة مع المسلمين ، وهذا المعنى غير موجود فى الذمية ، لأنها مقهورة راضية بالذلة والمسكنة ، فلا يفضى حصول ذلك النكاح إلى المقاتلة . أما قوله ثالثا ان آية التحريم والتحليل قد تعارضتا . فنقول : لكن آية التحليل خاصة ومتأخرة بالاجماع . فوجب أن تكون متقدمة على آية التحريم

وهذا بخلاف الآيتين فى الجمع بين الأختين فى ملك اليمين ، لأن كل واحدة من تينك الآيتين أخص من الأخرى من وجه وأعم من وجه آخر ، فلم يحصل سبب الترجيح فيه

أما قوله ههنا (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) أخص من قوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) مطلقا ، فوجب حصول الترجيح

وأما التمسك بقوله تعالى (فقد حبط عمله)

فجوابه : أنا لما فرقنا بين الكتابية وبين المرتدة فى أحكام كثيرة ، فلم لا يجوز الفرق بينهما أيضا فى هذا الحكم ؟

وأما التمسك بأثر عمر فقد نقلنا عنه أنه قال : ليس بحرام ، وإذا حصل التعارض سقط الاستدلال والله أعلم

﴿المسألة الخامسة﴾ اتفق الكل على أن المراد من قوله (حتى يؤمن) الاقرار بالشهادة والتزام أحكام الاسلام . وعند هذا احتجت الكرامية بهذه الآية على أن الايمان عبارة عن مجرد الاقرار وقالوا ان الله تعالى جعل الايمان ههنا غاية التحريم ، والذى هو غاية التحريم ههنا الاقرار ، فثبت أن الايمان فى عرف الشرع عبارة عن الاقرار ، واحتج أصحابنا على فساد هذا المذهب بوجوه : أحدها : أنا بينا بالدلائل الكثيرة فى تفسير قوله (الذين يؤمنون بالغيب) أن الايمان عبارة عن التصديق بالقلب . وثانيها : قوله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين) ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله تعالى (وماهم بمؤمنين) كذبا . وثالثها : قوله (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا) ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله (قل لم تؤمنوا) كذبا . ثم أجابوا عن تمسكهم بهذه الآية بأن التصديق الذى فى القلب لا يمكن الاطلاع عليه فأقيم الاقرار باللسان مقام التصديق بالقلب

﴿المسألة السادسة﴾ نقل عن الحسن أنه قال : هذه الآية ناسخة لما كانوا عليه من تزوج المشركات . قال القاضى : كونهم قبل نزول هذه الآية مقدمين على نكاح المشركات إن كان على سبيل العادة لا من قبل الشرع امتنع وصف هذه الآية بأنها ناسخة ، لأنه ثبت فى أصول الفقه أن الناسخ والمنسوخ يجب أن يكونا حكمين شرعيين . أما إن كان جواز نكاح المشركة قبل نزول هذه الآية ثابتا من قبل الشرع كانت هذه الآية ناسخة

أما قوله تعالى ﴿ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال أبو مسلم : اللام فى قوله (ولأمة) فى إفادة التوكيد تشبه لام القسم

(المسألة الثانية) الخير هو النفع الحسن . والمعنى : أن المشركة لو كانت ثابتة فى المال والجمال والنسب ، فالأمة المؤمنة خير منها لأن الايمان متعلق بالدين والمال والجمال ، والنسب متعلق بالدنيا . والدين خير من الدنيا ولأن الدين أشرف الأشياء عند كل أحد . فعند التوافق فى الدين تكمل المحبة . فتكمل منافع الدنيا من الصحة والطاعة وحفظ الأموال والأولاد ، وعند الاختلاف فى الدين لاتحصل المحبة . فلا يحصل شيء من منافع الدنيا من تلك المرأة ، وقال بعضهم المراد ولأمة مؤمنة خير من حرة مشركة . واعلم أنه لاحاجة إلى هذا التقدير لوجهين :أحدهما: أن اللفظ مطلق . والثانى : أن قوله (ولو أعجبتكم) يدل على صفة الحرية ، لأن التقدير : ولو أعجبتكم بحسنها أو مالها أو حريتها أو نسبها ، فكل ذلك داخل تحت قوله (ولو أعجبتكم)

(المسألة الثالثة) قال الجبائى : ان الآية دالة على أن القادر على طول الحرة ، يجوز له التزوج بالأمة . على ماهو مذهب أبى حنيفة ، وذلك لأن الآية دلت على أن الواجد لطول الحرة المشركة يجوز له التزوج بالأمة ، لكن الواجد لطول الحرة المشركة يكون لامحالة واجدا لطول الحرة المسلمة لأن سبب التفاوت فى الكفر والايمان لايتفاوت بقدر المال المحتاج اليه فى أهبة النكاح ، فيلزم قطعاً أن يكون الواجد لطول الحرة المسلمة يجوز له نكاح الأمة . وهذا استدلال لطيف فى هـــذه المسألة

(المسألة الرابعة) فى الآية إشكال ، وهو أن قوله (ولا تنكحوا المشركات) يقتضى حرمة نكاح المشركة ، ثم قوله (ولأمة مؤمنة خير من مشركة) يقتضى جواز التزوج بالمشركة ، لأن لفظة أفعل تقتضى المشاركة فى الصفة ، ولأحدهما مزية

قلنا: نكاح المشركة مشتمل على منافع الدنيا . ونكاح المؤمنة مشتمل على منافع الآخرة ، والنفعان يشتركان فى أصل كونهما نفعا ، الا أن نفع الآخرة له المزية العظمى ، فاندفع السؤال والله أعــــلم

أما قوله (ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا) فلا خلاف هنا أن المراد به الكل ، وأن المؤمنة لايحل تزويجها من الكافر البتة على اختلاف أنواع الكفرة

وقوله ﴿ولعبد مؤمن خير من مشرك﴾ فالكلام فيه على نحو ماتقدم

أما قوله ﴿أولئك يدعون إلى النار﴾ ففيه مسألتان

(المسألة الأولى) هذه الآية نظير قوله : مالى أدعوكم إلى النجاة وتدعوننى إلى النار

فان قيل : فكيف يدعون إلى النار وربما لم يؤمنوا بالنار أصلا ، فكيف يدعون اليها

وجوابه: أنهم ذكروا فى تأويل هذه الآية وجوها: أحدها: أنهم يدعون إلى ما يؤدى إلى النار، فان الظاهر أن الزوجية مظنة الألفة والمحبة والمودة، وكل ذلك يوجب الموافقة فى المطالب والأغراض، وربما يؤدى ذلك الى انتقال المسلم عن الاسلام بسبب موافقة حبيبه

فان قيل: احتمال المحبة حاصل من الجانبين، فكما يحتمل أن يصير المسلم كافراً بسبب الالفة والمحبة، يحتمل أيضاً أن يصير الكافر مسلما بسبب الالفة والمحبة، وإذا تعارض الاحتمالان وجب أن يتساقطا، فيبقى أصل الجواز

قلنا: ان الرجحان لهذا الجانب لأن بتقدير أن ينتقل الكافر عن كفره يستوجب المسلم به مزيد ثواب ودرجة، وبتقدير أن ينتقل المسلم عن إسلامه يستوجب العقوبة العظيمة، والاقدام على هذا العمل دائر بين أن يلحقه مزيد نفع، وبين أن يلحقه ضرر عظيم، وفى مثل هذه الصورة يجب الاحتراز عن الضرر، فلهذا السبب رجح الله تعالى جانب المنع على جانب الاطلاق

﴿التأويل الثانى﴾ أن فى الناس من حمل قوله (أولئك يدعون الى النار) أنهم يدعون الى ترك المحاربة والقتال، وفى تركهما وجوب استحقاق النار والعذاب. وغرض هذا القائل من هذا التأويل أن يجعل هذا فرقا بين الذمية وبين غيرها. فان الذمية لا تحمل زوجها على المقاتلة فظهر الفرق

﴿التأويل الثالث﴾ أن الولد الذى يحدث ربما دعاه الكافر الى الكفر. فيصير الولد من أهل النار، فهذا هو الدعوة الى النار (والله يدعو إلى الجنة) حيث أمرنا بتزويج المسلمة حتى يكون الولد مسلما من أهل الجنة

أما قوله تعالى ﴿والله يدعو إلى الجنة والمغفرة باذنه﴾ ففيه قولان:

﴿القول الأول﴾ أن المعنى وأولياء الله يدعون الى الجنة. فكأنه قيل: أعداء الله يدعون إلى النار، وأولياء الله يدعون إلى الجنة والمغفرة، فلا جرم يجب على العاقل أن لا يدور حول المشركات اللواتى هن أعداء الله تعالى، وأن ينكح المؤمنات فانهن يدعون الى الجنة والمغفرة. والثانى: أنه سبحانه لما بين هذه الأحكام وأباح بعضها وحرم بعضها، قال (والله يدعو الى الجنة والمغفرة) لأن من تمسك بها استحق الجنة والمغفرة

أما قوله ﴿باذنه﴾ فالمعنى بتيسير الله وتوفيقه للعمل الذى يستحق به الجنة والمغفرة، ونظيره قوله (وما كان لنفس أن تؤمن إلا باذن الله) وقوله (وما كان لنفس أن تموت إلا باذن الله) وقوله (وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله) وقرأ الحسن (والمغفرة باذنه) بالرفع أى: والمغفرة حاصلة بتيسيره

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ «٢٢٢»

أما قوله تعالى ﴿ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون﴾ فمعناه ظاهر

الحكم السابع

قوله تعالى ﴿ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى جمع فى هذا الموضع ستة من الأسئلة ، فذكر الثلاثة الأول بغير الواو ، وذكر الثلاثة الأخيرة بالواو . والسبب أن سؤالهم عن تلك الحوادث الأول وقع فى أحوال متفرقة ، فلم يؤت فيها بحرف العطف ، لأن كل واحد من تلك السؤالات سؤال مبتدأ ، وسألوا عن المسائل الثلاثة الأخيرة فى وقت واحد ، فجيء بحرف الجمع لذلك ، كأنه قيل : يجمعون لك بين السؤال عن الخمر والميسر ، والسؤال عن كذا ، والسؤال عن كذا

﴿المسألة الثانية﴾ روى أن اليهود والمجوس كانوا يبالغون فى التباعد عن المرأة حال حيضها ، والنصارى كانوا يجامعونهن ولا يبالون بالحيض . وأن أهل الجاهلية كانوا إذا حاضت المرأة لم يؤاكلوها . ولم يشاربوها . ولم يجالسوها على فرش ، ولم يساكنوها فى بيت ، كفعل اليهود والمجوس ، فلما نزلت هذه الآية أخذ المسلمون بظاهر الآية فأخرجوهن من بيوتهن ، فقال ناس من الأعراب : يا رسول الله البرد شديد . والثياب قليلة . فان آثرناهن بالثياب ، هلك سائر أهل البيت ، وان استأثرناها هلكت الحيض . فقال عليه الصلاة والسلام : انما أمرتكم أن تعتزلوا مجامعتهن إذا حضن . ولم آمركم باخراجهن من البيوت كفعل الأعاجم . فلما سمع اليهود ذلك ، قالوا : هذا الرجل يريد أن لا يدع شيئا من أمرنا إلا خالفنا فيه . ثم جاء عباد بن بشير ، وأسيد بن حضير إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأخبراه بذلك . وقالا : يارسول الله أفلا ننكحهن فى المحيض ؟ فتغير وجه

رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ظننا أنه غضب عليهما فقاما ، فجاءته هدية من لبن ، فأرسل النبى صلى الله عليه وسلم اليهما فسقاهما فعلمنا أنه لم يغضب عليهما

﴿المسألة الثالثة﴾ أصل الحيض فى اللغة السيل ، يقال : حاض السيل وفاض ، قال الأزهرى : ومنه قيل للحوض حوض ، لأن الماء يحيض اليه أى يسيل اليه ، والعرب تدخل الواو على الياء ، والياء على الواو ، لأنهما من جنس واحد

إذا عرفت هذا فنقول : إن هذا البناء قد يجىء للموضع . كالمبيت ، والمقيل ، والمغيب ، وقد يجىء أيضا بمعنى المصدر ، يقال : حاضت محيضا ، وجاء مجيئا ، وبات مبيتا ، وحكى الواحدى فى البسيط عن ابن السكيت : إذا كان الفعل من ذوات الثلاثة ، نحو : كال يكيل ، وحاض يحيض ، وأشباهه ، فان الاسم منه مكسور ، والمصدر مفتوح ، من ذلك مال مميلا ، وهذا مميله يذهب بالكسر الى الاسم ، وبالفتح الى المصدر ، ولو فتحهما جميعا أو كسرهما فى المصدر والاسم لجاز ، تقول العرب : المعاش والمعيش ، والمغاب والمغيب ، والمسار والمسير ، فثبت أن لفظ المحيض حقيقة فى موضع الحيض ، وهو أيضاً اسم لنفس الحيض ، وإذا ثبت هذا فاعلم أن أكثر المفسرين من الأدباء زعموا أن المراد بالمحيض ههنا الحيض ، وعندى أنه ليس كذلك ، إذ لو كان المراد بالمحيض ههنا الحيض لكان قوله (فاعتزلوا النساء فى المحيض) معناه : فاعتزلوا النساء فى الحيض ، ويكون المراد فاعتزلوا النساء فى زمان الحيض ، فيكون ظاهره مانعاً من الاستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة ولما كان هذا المنع غير ثابت لزم القول بتطرق النسخ أو التخصيص إلى الآية ، ومعلوم أن ذلك خلاف الأصل ، أما إذا حملنا المحيض على موضع الحيض ، كان معنى الآية : فاعتزلوا النساء فى موضع الحيض ، ويكون المعنى : فاعتزلوا موضع الحيض من النساء ، وعلى هذا التقدير لا يتطرق الى الآية نسخ ولا تخصيص ، ومن المعلوم أن اللفظ إذا كان مشتركا بين معنيين ، وكان حمله على أحدهما يوجب محذورا ، وعلى الآخر لا يوجب ذلك المحذور ، فان حمل اللفظ على المعنى الذى لا يوجب المحذور أولى ، هذا إذا سلمنا أن لفظ المحيض مشترك بين الموضع وبين المصدر ، مع أنا نعلم أن استعمال هذا اللفظ فى الموضع أكثر وأشهر منه فى المصدر

فان قيل : الدليل على أن المراد من المحيض الحيض أنه قال (هو أذى) أى المحيض أذى ، ولو كان المراد من المحيض الموضع لما صح هذا الوصف

قلنا : بتقدير أن يكون المحيض عبارة عن الحيض ، فالحيض فى نفسه ليس أذى لأن الحيض عبارة عن الدم المخصوص ، والأذى كيفية مخصوصة ، وهو عرض ، والجسم لا يكون نفس

العرض ، فلا بد وأن يقولوا : المراد منه أن الحيض موصوف بكونه أذى . وإذا جاز ذلك فيجوز لنا أيضاً أن نقول : المراد أن ذلك الموضع ذو أذى ، وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد من المحيض الأول هو الحيض ، ومن المحيض الثانى موضع الحيض ، وعلى هـذا التقدير يزول ما ذكرتم من الاشكال ، فهذا ما عندى فى هذا الموضع وبالله التوفيق

أما قوله تعالى ﴿قل هو أذى﴾ فقال عطاء وقتادة والسدى : أى قذر ، واعلم أن الأذى فى اللغة ما يكره من كل شىء وقوله (فاعتزلوا النساء فى المحيض) الاعتزال التنحى عن الشىء ، قدم ذكر العلة وهو الأذى ، ثم رتب الحكم عليه ، وهو وجوب الاعتزال

فان قيل : ليس الأذى إلا الدم وهو حاصل وقت الاستحاضة مع أن اعتزال المرأة فى الاستحاضة غير واجب فقد انتقضت هذه العلة

قلنا : العلة غير منقوضة لأن دم الحيض دم فاسد يتولد من فضلة تدفعها طبيعة المرأة من طريق الرحم ، ولو احتبست تلك الفضلة لمرضت المرأة ، فذلك الدم جار مجرى البول والغائط ، فكان أذى وقذر ، أما دم الاستحاضة فليس كذلك ، بل هو دم صالح يسيل من عروق تنفجر فى عمق الرحم فلا يكون أذى ، هذا ما عندى فى هذا الباب ، وهو قاعدة طيبة ، وبتقريرها يتلخص ظاهر القرآن من الطعن والله أعلم بمراده

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن دم الحيض موصوف بصفات حقيقية ، ويتفرع عليه أحكام شرعية ، أما الصفات الحقيقية فأمران : أحدهما : المنبع ودم الحيض دم يخرج من الرحم ، قال تعالى (ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن) قيل فى تفسيره : المراد منه الحيض والحمل ، وأما دم الاستحاضة ، فانه لا يخرج من الرحم ، لكن من عروق تنقطع فى فم الرحم ، قال عليه السلام فى صفة دم الاستحاضة «انه دم عرق انفجر» وهـذا الكلام يؤيد ما ذكرناه فى دفع النقض عن تعليل القرآن

﴿والنوع الثانى﴾ من صفات دم الحيض : الصفات التى وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم دم الحيض بها : فأحدها : أنه أسود . والثانى : أنه ثخين . والثالث : أنه محتدم وهو المحترق من شدة حرارته . الرابعة : أنه يخرج برفق ولا يسيل سيلانا . والخامسة : أن له رائحة كريهة بخلاف سائر الدماء ، وذلك لأنه من الفضلات التى تدفعها الطبيعة . السادسة : أنه بحرانى ، وهو شديد الحمرة وقيل : ما تحصل فيه كدورة تشبيها له بماء البحر ، فهذه الصفات هى الصفات الحقيقية ، ثم من الناس من قال : دم الحيض يتميز عن دم الاستحاضة ، فكل دم كان موصوفا بهذه الصفات فهو

دم الحيض، ومالا يكون كذلك لا يكون دم حيض . وما اشتبه الأمر فيه فالأصل بقاء التكاليف وزوالها إنما يكون لعارض الحيض ، فإذا كان غير معلوم الوجود بقيت التكاليف التى كانت واجبة على ما كان . ومن الناس من قال : هذه الصفات قد تشتبه على المكلف . فايجاب التأمل فى تلك الدماء وفى تلك الصفات ، يقتضى عسراً ومشقة ، فالشارع قدر وقتاً مضبوطا متى حصلت الدماء فيه كان حكمها حكم الحيض كيف كانت تلك الدماء ، ومتى حصلت خارج ذلك الوقت لم يكن حكمها حكم الحيض كيف كانت صفة تلك الدماء . والمقصود من هذا إسقاط العسر والمشقة عن المكلف ، ثم إن الأحكام الشرعية للحيض هى المنع من الصلاة والصوم . واجتناب دخول المسجد ، ومس المصحف وقراءة القرآن ، وتصير المرأة به بالغة ، والحكم الثابت للحيض بنص القرآن إنما هو حظر الجماع على ما بينا كيفية دلالة الآية عليه .

﴿المسألة الخامسة﴾ اختلف الناس فى مدة الحيض فقال الشافعى رحمه الله تعالى : أقلها يوم وليلة ، وأكثرها خمسة عشر يوما ، وهذا قول على بن أبى طالب ، وعطاء بن أبى رباح ، والأوزاعى وأحمد وإسحق رضى الله عنهم . وقال أبو حنيفة والثورى : أقله ثلاثة أيام ولياليهن ، فان نقص عنه فهو دم فاسد . وأكثره عشرة أيام ، قال أبو بكر الرازى فى أحكام القرآن : وقد كان أبو حنيفة يقول بقول عطاء : إن أقل الحيض يوم وليلة ، وأكثره خمسة عشر يوما ، ثم تركه وقال مالك : لا تقدير لذلك فى القلة والكثرة ، فان وجد ساعة فهو حيض . وإن وجد أياما فكذلك ، واحتج أبو بكر الرازى فى أحكام القرآن على فساد قول مالك : فقال : لو كان المقدار ساقطاً فى القليل والكثير ، لوجب أن يكون الحيض هو الدم الموجود من المرأة ، فكان يلزم أن لا يوجد فى الدنيا مستحاضة ، لأن كل ذلك الدم يكون حيضا على هذا المذهب ، وذلك باطل باجماع الأمة . ولأنه روى أن فاطمة بنت أبى حبيش قالت للنبى صلى الله عليه وسلم إنى أستحاض فلا أطهر . وأيضا روى أن حمنة استحيضت سبع سنين ، ولم يقل النبى صلى الله عليه وسلم لهما إن جميع ذلك حيض ، بل أخبرهما أن منه ماهو حيض ومنه ماهو استحاضة . فبطل هذا القول والله أعلم .

واعلم أن هذه الحجة ضعيفة . لأن لقائل أن يقول : إنما يميز دم الحيض عن دم الاستحاضة بالصفات التى ذكرها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لدم الحيض . فاذا علمنا ثبوتها حكمنا بالحيض . وإذا علمنا عدمها حكمنا بعدم الحيض . وإذا ترددنا فى الأمرين كان طريان الحيض مجهولا ، وبقاء التكليف الذى هو الأصل معلوم . والمشكوك لا يعارض المعلوم . فلا جرم حكم ببقاء التكاليف الأصلية ، فبهذا الطريق يميز الحيض عن الاستحاضة ، وإن لم يجعل للحيض زمان معين ، وحجة مالك من وجهين : الأول : أن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بين علامة دم

الحيض وصفته بقوله دم الحيض هو الاسود المحتدم فمتى كان الدم موصوفا بهذه الصفة كان الحيض حاصلا ، فيدخل تحت قوله تعالى (فاعتزلوا النساء فى المحيض) وتحت قوله عليه السلام لفاطمة بنت أبى حبيش «إذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة»

﴿الحجة الثانية﴾ أنه تعالى قال فى دم الحيض (هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض) ذكر وصف كونه أذى فى معرض بيان العلة لوجوب الاعتزال ، وإنما كان أذى للرائحة المنكرة التى فيه ، واللون الفاسد ، وللحدة القوية التى فيه . وإذا كان وجوب الاعتزال معللا بهذه المعانى ، فعند حصول هذه المعانى وجب الاحتراز عملا بالعلة المذكورة فى كتاب الله تعالى على سبيل التصريح . وعندى أن قول مالك قوى جداً ، أما الشافعى فاحتج على أبى حنيفة بوجهين

﴿الحجة الأولى﴾ أنه وجد دم الحيض فى اليوم بليلته وفى الزائد على العشرة بدليل أنه عليه السلام وصف دم الحيض بأنه أسود محتدم ، فاذا وجد ذلك فقد حصل الحيض ، فيدخل تحت عموم قوله تعالى (فاعتزلوا النساء فى المحيض) تركنا العمل بهذا الدليل فى الأقل من يوم وليلة ، وفى الأكثر من خمسة عشر يوما بالاتفاق بينى وبين أبى حنيفة ، فوجب أن يبقى معمولا به فى هذه المدة

﴿الحجة الثانية﴾ للشافعى فى جانب الزيادة ما روى أنه صلى الله عليه وسلم لما وصف النسوان بنقصان الدين ، فسر ذلك بأن قال: تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلى ، وهذا يدل على أن الحيض قد يكون خمسة عشر يوما ، لأن على هذا التقدير يكون الطهر أيضا خمسة عشر يوما ، فيكون الحيض نصف عمرها ، ولو كان الحيض أقل من ذلك لما وجدت امرأة لا تصلى نصف عمرها ، أجاب أبو بكر الرازى عنه من وجهين : الأول : أن الشطر ليس هو النصف ، بل هو البعض . والثانى : أنه لا يوجد فى الدنيا امرأة تكون حائضاً نصف عمرها ، لان ما مضى من عمرها قبل البلوغ هو من عمرها .

والجواب عن الأول : أن الشطر هو النصف ، يقال : شطرت الشىء أى جعلته نصفين ، ويقال فى المثل: أجلب جلبا لك شطره . أى نصفه . وعن الثانى أن قوله عليه السلام «تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلى» إنما يتناول زمانا هى تصلى فيه ، وذلك لا يتناول الازمان البلوغ ، واحتج أبو بكر الرازى على قول أبى حنيفة من وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ ماروى عن أبى أمامة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام» قال أبو بكر : فان صح هذا الحديث فلا معدل عنه لأحد

﴿الحجة الثانية﴾ ماروى عن أنس بن مالك ، وعثمان بن أبى العاص الثقفى أنهما قالا الحيض

ثلاثة أيام ، وأربعة أيام إلى عشرة أيام ، وما زاد فهو استحاضة والاستدلال به من وجهين : أحدهما : أن القول إذا ظهر عن الصحابى ولم يخالفه أحد كان إجماعا . والثانى : أن التقدير مما لا سبيل إلى العقل إليه متى روى عن الصحابى فالظاهر أنه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم

﴿الحجة الثالثة﴾ قوله عليه السلام لحمنة بنت جحش «تحيضى فى علم الله ستا أو سبعا كما تحيض النساء فى كل شهر» مقتضاه أن يكون حيض جميع النساء فى كل شهر هذا القدر خالفنا هذا الظاهر فى الثلاثة إلى العشرة فيبقى ماعداه على الأصل

﴿الحجة الرابعة﴾ قوله عليه السلام فى حق النساء «مارأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لعقول ذوى الألباب منهن، فقيل مانقصان دينهن؟ قال تمكث إحداهن الأيام والليالى لا تصلى» وهذا الخبر يدل على أن مدة الحيض مايقع عليه اسم الأيام والليالى ، وأقلها ثلاثة ، وأكثرها عشرة لأنه لايقال فى الواحد والاثنين لفظ الأيام ولا يقال فى الزائد على العشرة أيام . بل يقال : أحد عشر يوما أما الثلاثة إلى العشرة فيقال فيها أيام . وأيضا قال صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبى حبيش دعى الصلاة أيام أقرائك . ولفظ الأيام مختص بالثلاثة إلى العشرة . وفى حديث أم سلمة فى المرأة التى سألته أنها تهرق الدم ، فقال : لتنظر عدد الليالى والأيام التى كانت تحيض من الشهر فلتترك الصلاة ذلك القدر من الشهر ، ثم لتغتسل ولتصل .

فان قيل : لعل حيض تلك المرأة كان مقدراً بذلك المقدار

قلنا : انه عليه السلام ماسألها عن قدر حيضها بل حكم عليها بهذا الحكم مطلقا فدل على أن الحيض مطلقا مقدر بما ينطلق عليه لفظ الأيام وأيضا قال فى حديث عدى بن ثابت المستحاضة تدع الصلاة أيام حيضها ، وذلك عام فى جميع النساء .

﴿الحجة الخامسة﴾ وهى حجة ذكرها الجبائى من شيوخ المعتزلة فى تفسيره فقال : إن فرض الصوم والصلاة لازم يتعين للعمومات الدالة على وجوبهما ترك العمل بها فى الثلاثة إلى العشرة فوجب بقاؤها على الأصل فيما دون الثلاثة وفوق العشرة وذلك لأن فيمادون الثلاثة حصل اختلاف للعلماء فأورث شبهة فلم نجعله حيضا وما زاد على العشرة ففيه أيضا اختلاف العلماء فأورث شبهة فلم نجعله حيضا،فأما من الثلاثة إلى العشرة فهو متفق عليه فجعلناه حيضا فهذا خلاصة كلام الفقهاء فى هذه المسألة وبالله التوفيق .

﴿المسألة السادسة﴾ اتفق المسلمون على حرمة الجماع فى زمن الحيض . واتفقوا على حل الاستمتاع بالمرأة بما فوق السرة ودون الركبة . واختلفوا فى أنه هل يجوز الاستمتاع بما دون

السرة وفوق الركبة . فنقول : ان فسرنا المحيض بموضع الحيض على ما اخترناه كانت الآية دالة على تحريم الجماع فقط ، فلا يكون فيها دلالة على تحريم ما وراءه ، بل من يقول : ان تخصيص الشيء بالذكر يدل على أن الحكم فيما عداه بخلافه ، يقول ان هذه الآية تدل على حل ماسوى الجماع ، أما من يفسر المحيض بالحيض ، كان تقدير الآية عنده فاعتزلوا النساء فى زمان الحيض ، ثم يقول ترك العمل بهذه الآية فيما فوق السرة ودون الركبة . فوجب أن يبقى الباقى على الحرمة و بالله التوفيق

أما قوله تعالى ﴿ ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله فاعلم أن قوله (ولا تقربوهن) أى ولا تجامعوهن ، يقال قرب الرجل امرأته إذا جامعها ، وهذا كالتأكيد لقوله تعالى (فاعتزلوا النساء فى المحيض) ويمكن أيضا حملها على فائدة جليلة جديدة ، وهى أن يكون قوله (فاعتزلوا النساء فى المحيض) نهيا عن المباشرة فى موضع الدم وقوله (ولا تقربوهن) يكون نهيا عن الالتذاذ بما يقرب من ذلك الموضع وفى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن كثير ، ونافع ، وأبو عمرو ، وابن عامر ، ويعقوب الحضرمى ، وأبو بكر عن عاصم ، حتى يطهرن خفيفة من الطهارة ، وقرأ حمزة والكسائى (يطهرن) بالتشديد ، وكذلك حفص عن عاصم ، فمن خفف فهو زوال الدم لأن يطهرن من طهرت المرأة من حيضها ، وذلك إذا انقطع الحيض ، فالمعنى : لا تقربوهن حتى يزول عنهن الدم ، ومن قرأ (يطهرن) بالتشديد ، فهو على معنى يتطهرن ، فأدغم كقوله (يا أيها المزمل ، ويا أيها المدثر) أى المتزمل والمتدثر ، وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثانية ﴾ أكثر فقهاء الأمصار على أن المرأة إذا انقطع حيضها لايحل للزوج مجامعتها إلا بعد أن تغتسل من الحيض ، وهذا قول مالك والأوزاعى والشافعى والثورى ، والمشهور عن أبى حنيفة أنها ان رأت الطهر دون عشرة أيام لم يقربها زوجها ، وان رأته لعشرة أيام جاز أن يقربها قبل الاغتسال ، حجة الشافعى من وجهين

﴿ الحجة الأولى ﴾ أن القراءة المتواترة ، حجة بالاجماع ، فاذا حصلت قراءتان متواترتان وأمكن الجمع بينهما ، وجب الجمع بينهما

إذا ثبت هذا فنقول : قرىء (حتى يطهرن) بالتخفيف وبالتثقيل (ويطهرن) بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدم ، وبالتثقيل عبارة عن التطهر بالماء ، والجمع بين الأمرين ممكن ، وجب دلالة هذه الآية على وجوب الأمرين ، وإذا كان كذلك وجب أن لاتنتهى هذه الحرمة إلا عند حصول الأمرين

﴿الحجة الثانية﴾ أن قوله تعالى (فاذا تطهرن فأتوهن) علق الاتيان على التطهر بكلمة «إذا» وكلمة «إذا» للشرط فى اللغة، والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط، فوجب أن لايجوز الاتيان عند عدم التطهر، حجة أبى حنيفة رحمه الله قوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) نهى عن قربانهن، وجعل غاية ذلك النهى أن يطهرن، بمعنى ينقطع حيضهن. وإذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهى. وجب أن لا يبقى هذا النهى عند انقطاع الحيض، أجاب القاضى عنه بأنه لو اقتصر على قوله (حتى يطهرن) لكان ماذكرتم لازما، أما لما ضم اليه قوله (فاذا تطهرن) صار المجموع هو الغاية، وذلك بمنزلة أن يقول الرجل: لا تكلم فلانا حتى يدخل الدار، فاذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه. فانه يجب أن يتعلق إباحة كلامه بالأمرين جميعا، وإذا ثبت أنه لابد بعد انقطاع الحيض من التطهر، فقد اختلفوا فى ذلك التطهر. فقال الشافعى وأكثر الفقهاء: هو الاغتسال، وقال بعضهم: هو غسل الموضع، وقال عطاء وطاوس: هو أن تغسل الموضع وتتوضأ، والصحيح هو الأول لوجهين: الأول: أن ظاهر قوله (فاذا تطهرن) حكم عائد إلى ذات المرأة. فوجب أن يحصل هذا التطهر فى كل بدنها، لافى بعض من أبعاض بدنها. والثانى: أن حمله على التطهر الذى يختص الحيض بوجوبه. أولى من التطهر الذى يثبت فى الاستحاضة كثبوته فى الحيض، فهذا يوجب أن المراد به الاغتسال وإذا أمكن بوجود الماء. وان تعذر ذلك فقد أجمع القائلون بوجوب الاغتسال، على أن التيمم يقوم مقامه، وانما أثبتنا التيمم مقام الاغتسال بدلالة الاجماع، والا فالظاهر يقتضى أن لايجوز قربانها إلا عند الاغتسال بالماء

﴿المسأله الثالثة﴾ اختلفوا فى المراد بقوله تعالى (فأتوهن من حيث أمركم الله) وفيه وجوه: الأول: وهو قول ابن عباس، ومجاهد، وابراهيم، وقتادة، وعكرمة: فأتوهن فى المأتى. فانه هو الذى أمر الله به، ولا تؤتوهن فى غير المأتى، وقوله (من حيث أمركم الله) أى فى حيث أمركم الله. كقوله (إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة) أى فى يوم الجمعة. الثانى: قال الأصم والزجاج: أى فأتوهن من حيث يحل لكم غشيانهن، وذلك بأن لايكن صائمات ولا معتكفات، ولا محرمات. الثالث: وهو قول محمد ابن الحنفية فأتوهن من قبل الحلال دون الفجور. والأقرب هو القول الأول لأن لفظه «حيث» حقيقة فى المكان، مجاز فى غيره

أما قوله ﴿إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين﴾ فالكلام فى تفسير محبة الله تعالى، وفى تفسير التوبة قد تقدم فلا نعيده الا أنا نقول: التواب هو المكثر من فعل مايسمى توبة، وقد

يقال هذا من حق الله تعالى من حيث يكثر فى قبول التوبة

فان قيل : ظاهر الآية يدل على أنه يحب تكثير التوبة مطلقاوالعقل يدل على أن التوبة لاتليق الا بالمذنب ، فمن لم يكن مذنبا وجب أن لاتحسن منه التوبة

والجواب من وجهين : الأول : أن المكلف لايأمن البتة من التقصير ، فتلزمه التوبة دفعا لذلك التقصير المجوز . الثانى : قال أبو مسلم الأصفهانى «التوبة» فى اللغة عبارة عن الرجوع ، ورجوع العبد الى الله تعالى فى كل الأحوال محمود ، اعترض القاضى عليه بأن التوبة.وإن كانت فى أصل اللغة عبارة عن الرجوع ، الا أنها فى عرف الشرع عبارة عن الندم على مافعل فى الماضى ، والترك فى الحاضر ، والعزم على أن لا يفعل مثله فى المستقبل فوجب حمله على هذا المعنى الشرعى دون المفهوم اللغوى ، ولأبى مسلم أن يجيب عنه فيقول : مرادى من هذا الجواب أنه ان أمكن حمل اللفظ على التوبة الشرعية ، فقد صح اللفظ ، وسلم عن السؤال ، وان تعذر ذلك حملته على التوبة بحسب اللغة الأصلية ، لئلا يتوجه الطعن والسؤال

أما قوله تعالى﴿ ويحب المتطهرين ﴾ ففيه وجوه : أحدها : المراد منه التنزيه عن الذنوب والمعاصى وذلك لأن التائب هو الذى فعله ثم تركه ، والمتطهر هو الذى مافعله تنزها عنه ، ولا ثالث لهذين القسمين ، واللفظ محتمل لذلك ، لأن الذنب نجاسة روحانية ، ولذلك قال (إنما المشركون نجس) فتركه يكون طهارة روحانية ، وبهذا المعنى يوصف الله تعالى بأنه طاهر مطهر ، من حيث كونه منزها عن العيوب والقبائح ، ويقال : فلان طاهر الذيل

﴿ والقول الثانى ﴾ أن المراد : لا يأتيها فى زمان الحيض ، وأن لا يأتيها فى غير المأتى على ما قال (فأتوهن من حيث أمركم الله) ومن قال بهذا القول قال : هذا أولى لأنه أليق بما قبل الآية ، ولأنه تعالى قال حكاية عن قوم لوط (أخرجوهم من قريتكم إنهم أناس يتطهرون) فكان قوله (ويحب المتطهرين) ترك الاتيان فى الأدبار

﴿ والقول الثالث ﴾ أنه تعالى لما أمرنا بالتطهر فى قوله (فاذا تطهرن) فلا جرم مدح المتطهر ، فقال (ويحب المتطهرين) والمراد منه التطهر بالماء ، وقد قال تعالى (رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين) فقيل فى التفسير : انهم كانوا يستنجون بالماء فأثنى الله عليهم

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُم مُّلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ «٢٢٣»

الحكم الثامن

قوله تعالى ﴿نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وبشر المؤمنين﴾

فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فى سبب النزول وجوها : أحدها : روى أن اليهود قالوا: من جامع امرأته فى قبلها من دبرها كان ولدها أحول مخبلا . وزعموا أن ذلك فى التوارة ، فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : كذبت اليهود ونزلت هذه الآية . وثانيها : روى عن ابن عباس أن عمر جاء إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : يارسول الله هلكت . وحكى وقوع ذلك منه ، فأنزل الله تعالى هذه الآية . وثالثها : كانت الانصار تنكر أن يأتى الرجل المرأة من دبرها فى قبلها ، وكانوا أخذوا ذلك من اليهود ، وكانت قريش تفعل ذلك فأنكرت الأنصار ذلك عليهم ، فنزلت الآية

﴿المسألة الثانية﴾ (حرث لكم) أى مزرع ومنبت للولد . وهذا على سبيل التشبيه ، ففرج المرأة كالأرض . والنطفة كالبذر . والولد كالنبات الخارج . والحرث مصدر . ولهذا وحد الحرث فكان المعنى نساؤكم ذوات حرث لكم ، فيهن تحرثون للولد . فحذف المضاف . وأيضا قد يسمى موضع الشىء باسم الشىء على سبيل المبالغة ، كقوله

فانما هى إقبال وإدبار

ويقال : هذا أمر الله . أى مأموره ، وهذا شهوة فلان . أى مشتهاه ، فكذلك حرث الرجل محرثه

﴿المسألة الثالثة﴾ ذهب أكثر العلماء إلى أن المراد من الآية أن الرجل مخير بين أن يأتيها من قبلها فى قبلها . وبين أن يأتيها من دبرها فى قبلها . فقوله (أنى شئتم) محمول على ذلك . ونقل نافع عن ابن عمر أنه كان يقول : المراد من الآية تجويز إتيان النساء فى أدبارهن ، وسائر الناس

كذبوا نافعاً في هذه الرواية . وهذا قول مالك . واختيار السيد المرتضى من الشيعة . والمرتضى رواه عن جعفر بن محمد الصادق رضى الله عنه ، وحجة من قال : إنه لايجوز إتيان النساء فى أدبارهن من وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ أنالله تعالىقال فى آية المحيض (قل هو أذىفاعتزلوا النساء فى المحيض) جعل قيام الأذى علة لحرمة إتيان موضع الأذى . ولا معنى للأذى الا مايتأذى الانسان منه ، وههنا يتأذى الانسان بنتن روائح ذلك الدم ، وحصول هذه العلة فى محل النزاع أظهر ، فاذا كانت تلك العلة قائمة ههنا وجب حصول الحرمة

﴿الحجة الثانية﴾ قوله تعالى (فأتوهن من حيث أمركم الله) وظاهر الأمر للوجوب ، ولا يمكن أن يقال : انه يفيد وجوب إتيانهن لأن ذلك غير واجب ، فوجب حمله على أن المراد منه أن من أتى المرأة وجب أن يأتيها فى ذلك الموضع الذى أمر الله تعالى به ثم هذا غيرمحمول علىالدبر ، لأن ذلك بالاجماع غير واجب فتعين أن يكون محمولا على القبل ، وذلك هوالمطلوب

﴿الحجة الثالثة﴾ روى خزيمة ابن ثابت أن رجلا سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن اتيان النساء فى أدبارهن ، فقال النبى صلىالله عليه وسلم : حلال . فلما ولى الرجل دعاه فقال : كيف قلت فى أى الخربتين . أو فى أى الخرزتين ، أو فى أى الخصفتين ، أمن قبلها فى قبلها فنعم . أمن دبرها فى قبلها فنعم ، أمن دبرها فى دبرها فلا ، ان الله لايستحى من الحق «لا تؤتوا النساءفىأدبارهن وأراد بخربتها مسلكها . وأصل الخربة عروة المزادة ، شبه الثقب بها . والخرزة هى الثقبة التىيثقبها الخراز ، كنى به عن المأتى . وكذلك الخصفة من قولهم : خصفت الجلد إذا خرزته ، حجةمن قال بالجواز وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ التمسك بهذه الآيةمن وجهين : الأول : أنه تعالى جعل الحرث اسما للمرأة فقال (نساؤكم حرث لكم) فهذا يدل على أن الحرث اسم للمرأة . لاللموضع المعين ، فلما قال بعده (فأتوا حرثكم أنى شئتم) كان المرادفأتوا نساءكم أنى شئتم ، فيكون هذا إطلاقا فى إتيانهن على جميع الوجوه . فيدخل فيهمحل النزاع

﴿الوجه الثانى﴾أن كلمة «أنى» معناها أين . قال الله تعالى (أنى لك هذا قالت هومنعند الله) والتقدير : من أين لك هذا فصار تقدير الآية:فأتوا حرثكم أين شئتم وكلمة «أين شئتم» تدل على تعدد الأمكنة ، يقال : اجلس أين شئت ويكون هذا تخيرا بين الأمكنة

اذا ثبت هذا فنقول : ظهر أنه لايمكن حمل الآية على الاتيان من قبلها فى قبلها . أومن دبرها

فى قبلها لأن على هذا التقدير المكان واحد ، والتعداد إنما وقع فى طريق الاتيان ، واللفظ اللائق به أن يقال : اذهبوا اليه كيف شئتم فلما لم يكن المذكور ههنا لفظة « كيف » بل لفظة «أنى» وثبت أن لفظة «أنى» مشعرة بالتخيير بين الأمكنة ، ثبت أنه ليس المراد ماذكرتم بل ماذكرناه

﴿الحجة الثانية﴾ لهم : التمسك بعموم قوله تعالى (الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) ترك العمل به فى حق الذكور لدلالة الاجماع ، فوجب أن يبقى معمولا به فى حق النسوان .

﴿الحجة الثالثة﴾ توافقنا على أنه لو قال للمرأة : دبرك على حرام ونوى الطلاق أنه يكون طلاقا ، وهذا يقتضى كون دبرها حلالا له ، هذا مجموع كلام القوم فى هذا الباب .

أجاب الأولون فقالوا : الذى يدل على أنه لايجوز أن يكون المراد من هذه الآية إتيان النساء فى غير المأتى وجوه : الأول : أن الحرث اسم لموضع الحراثة ، ومعلوم أن المرأة بجميع أجزائها ليست موضعا للحراثة ، فامتنع إطلاق اسم الحرث على ذات المرأة ، ويقتضى هذا الدليل أن لايطلق لفظ الحرث على ذات المرأة إلا أنا تركنا العمل بهذا الدليل فى قوله (نساؤكم حرث لكم) لأن الله تعالى صرح ههنا باطلاق لفظ الحرث على ذات المرأة . فحملنا ذلك على المجاز المشهور ، من تسمية كل الشىء باسم جزئه . وهذه الصورة مفقودة فى قوله (فأتوا حرثكم) فوجب حمل الحرث ههنا على موضع الحراثة على التعيين ، فثبت أن هذه الآية لادلالة فيها إلا على إتيان النساء فى المأتى .

﴿الوجه الثانى﴾ فى بيان أن هذه الآية لايمكن أن تكون دالة على ماذكروه : لما بينا أن ماقبل هذه الآية يدل على المنع مما ذكروه من وجهين : أحدهما : قوله (قل هو أذى) والثانى : قوله (فأتوهن من حيث أمركم الله) فلو دلت هذه الآية على التجويز لكان ذلك جمعا بين مايدل على التحريم وبين مايدل على التحليل فى موضع واحد ، والأصل أنه لايجوز .

﴿الوجه الثالث﴾ الروايات المشهورة فى أن سبب نزول هذه الآية اختلافهم فى أنه هل يجوز إتيانها من دبرها فى قبلها . وسبب نزول الآية لايكون خارجا عن الآية . فوجب كون الآية متناولة لهذه الصورة ، ومتى حملناها على هذه الصورة لم يكن بنا حاجة إلى حملها على الصورة الأخرى . فثبت بهذه الوجوه أن المراد من الآية ليس ماذكروه ، وعند هذا نبحث عن الوجوه التى تمسكوا بها على التفصيل .

﴿أما الوجه الأول﴾ فقد بينا أن قوله (فأتوا حرثكم) معناه : فأتوا موضع الحرث .

﴿وأما الثانى﴾ فانه لما كان المراد بالحرث فى قوله (فأتوا حرثكم) ذلك الموضع المعين لم يكن حمل (أنى شئتم) على التخيير فى المكان ، وعند هذا يضمر فيه زيادة . وهى أن يكون المراد من (أنى شئتم)

فيضمر لفظة «من» لا يقال ليس حمل لفظ الحرث على حقيقته . والتزام هذا الاضمار أولى من حمل لفظ الحرث على المرأة على سبيل المجاز ، حتى لا يلزمنا هذا الاضمار . لأنا نقول : بل هذا أولى . لأن الأصل فى الابضاع الحرمة .

﴿وأما الثالث﴾ فجوابه : أن قوله (الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) عام ، ودلائلنا خاصة . والخاص مقدم على العام

﴿وأما الرابع﴾ فجوابه : أن قوله : دبرك على حرام . انما صلح أن يكون كناية عن الطلاق . لأنه محل لحل الملابسة والمضاجعة ، فصار ذلك كقوله : يدك طالق . والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلف المفسرون فى تفسير قوله (أنى شئتم) والمشهور ما ذكرناه أنه يجوز للزوج أن يأتيها من قبلها فى قبلها ، ومن دبرها فى قبلها . والثانى : أن المعنى : أى وقت شئتم من أوقات الحل : يعنى إذا لم تكن أجنبية ، أو محرمة ، أو صائمة ، أو حائضا . والثالث : أنه يجوز للرجل أن ينكحها قائمة أو باركة ، أو مضطجعة ، بعد أن يكون فى الفرج . الرابع : قال ابن عباس : المعنى ان شاء عزل ، وان شاء لم يعزل ، وهو منقول عن سعيد بن المسيب . الخامس : متى شئتم من ليل أو نهار

فان قيل : فما المختار من هذه الأقاويل ؟

قلنا : قد ظهر عن المفسرين أن سبب نزول هذه الآية هو أن اليهود كانوا يقولون : من أتى المرأة من دبرها فى قبلها جاء الولد أحول ، فأنزل الله تعالى هذا لتكذيب قولهم ، فكان الأولى حمل اللفظ عليه . وأما الأوقات فلا مدخل لها فى هذا الباب ، لأن «أنى» يكون بمعنى «متى» ويكون بمعنى « كيف » وأما العزل وخلافه فلا يدخل تحت «أنى» لأن حال الجماع لا يختلف بذلك ، فلا وجه لحمل الكلام الا على ما قلنا

أما قوله ﴿وقدموا لأنفسكم﴾ فمعناه : افعلوا ما تستوجبون به الجنة والكرامة ، ونظيره أن يقول الرجل لغيره : قدم لنفسك عملا صالحا . وهو كقوله (وتزودوا فان خير الزاد التقوى) ونظير لفظ التقديم ما حكى الله تعالى عن فريق من أهل النار وهو قوله (قالوا بل أنتم لا مرحبا بكم أنتم قدمتموه لنا فبئس القرار)

فان قيل : كيف تعلق هذا الكلام بما قبله ؟

قلنا : نقل عن ابن عباس أنه قال : معناه التسمية عند الجماع ، وهو فى غاية البعد ، والذى عندى فيه أن قوله (نساؤكم حرث لكم) جار مجرى التنبيه على سبب اباحة الوطء ، كأنه قيل : هؤلاء

وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «٢٢٤»

النسوان انما حكم الشرع باباحة وطئهن لكم لأجل أنهن حرث لكم أى بسبب أنه يتولد الولد منها ، ثم قال بعده (فأتوا حرثكم أنى شئتم) أى لما كان السبب فى إباحة وطئها لكم حصول الحرث، فأتوا حرثكم ، ولا تأتوا غير موضع الحرث . فكان قوله (فأتوا حرثكم) دليلا على الاذن فى ذلك الموضع ، والمنع من غير ذلك الموضع . فلما اشتملت الآية على الاذن فى أحد الموضعين ، والمنع عن الموضع الآخر . لاجرم قال (وقدموا لأنفسكم) أى لاتكونوا فى قيد قضاء الشهوة ، بل كونوا فى قيد تقديم الطاعة . ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله (واتقوا الله) ثم أكده ثالثا بقوله (واعلموا أنكم ملاقوه) وهذه التهديدات الثلاثة المتوالية لا يليق ذكرها إلا إذا كانت مسبوقة بالنهى عن شيء لذيذ مشتهى . فثبت أن ماقبل هذه الآية دال على تحريم هذا العمل ، وما بعدها أيضاً دال على تحريمه ، فظهر أن المذهب الصحيح فى تفسير هذه الآية ما ذهب إليه جمهور المجتهدين .

أما قوله تعالى ﴿واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه﴾ فاعلم أن الكلام فى التقوى قد تقدم . والكلام فى تفسير لقاء الله تعالى قد تقدم فى قوله (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) واعلم أنه تعالى ذكر هذه الأمور الثلاثة : أولها : (وقدموا لأنفسكم) والمراد منه فعل الطاعات . وثانيها : قوله (واتقوا الله) والمراد منه ترك المحظورات . وثالثها : قوله (واعلموا أنكم ملاقوه) وفيه اشارة إلى أنى انما كلفتكم بتحمل المشقة فى فعل الطاعات وترك المحظورات ، لأجل يوم البعث والنشور والحساب . فلولا ذلك اليوم لكان تحمل المشقة فى فعل الطاعات وترك المحظورات عبثاً وما أحسن هذا الترتيب . ثم قال (وبشر المؤمنين) والمراد منه رعاية الترتيب المعتبر فى القرآن وهو أن يجعل مع كل وعيد وعداً . والمعنى وبشر المؤمنين خاصة بالثواب والكرامة . فحذف ذكرهما لما أنهما كالمعلوم ، فصار كقوله (وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيراً)

الحكم التاسع

قوله تعالى ﴿ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس

والله سميع عليم﴾

المفسرون أكثروا من الكلام فى هذه الآية، وأجود ماذكروه وجهان: الأول: وهو الذى ذكره أبو مسلم الأصفهانى، وهو الأحسن: أن قوله (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم) نهى عن الجراءة على الله بكثرة الحلف به. لأن من أكثر ذكر شىء فى معنى من المعانى. فقد جعله عرضة له يقول الرجل: قد جعلتنى عرضة للومك. وقال الشاعر:

ولا تجعلنى عرضـــة للوائم

وقد ذم الله تعالى من أكثر الحلف. بقوله (ولا تطع كل حلاف مهين) وقال تعالى (واحفظوا أيمانكم والعرب كانوا يمدحون الانسان بالاقلال من الحلف، كما قال كثير:

قليل الألايا حافظ ليمينه وإن سبقت منه الألية برت

والحكمة فى الأمر بتقليل الأيمان، أن من حلف فى كل قليل وكثير بالله انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين فى قلبه وقع، فلا يؤمن اقدامه على اليمين الكاذبة. فيختل ما هو الغرض الأصلى فى اليمين، وأيضا كلما كان الانسان أكثر تعظيما لله تعالى، كان أكمل فى العبودية، ومن كمال التعظيم أن يكون ذكر الله تعالى أجل وأعلى عنده من أن يستشهد به فى غرض من الأغراض الدنيوية

وأما قوله تعالى بعد ذلك ﴿أن تبروا﴾ فهو علة لهذا النهى، فقوله (أن تبروا) أى إرادة أن تبروا، والمعنى: انما نهيتكم عن هذا لما أن توقى ذلك من البر والتقوى والاصلاح، فتكونون يا معشر المؤمنين بررة أتقياء، مصلحين فى الارض غير مفسدين

فان قيل: وكيف يلزم من ترك الحلف حصول البر والتقوى والاصلاح بين الناس؟

قلنا: لأن من ترك الحلف لاعتقاده أن الله تعالى أجل وأعظم أن يستشهد باسمه العظيم فى مطالب الدنيا، وخسائس مطالب الحلف. فلا شك أن هذا من أعظم أبواب البر. وأما معنى التقوى، فظاهر أنه اتقى أن يصدر منه ما يخل بتعظيم الله. وأما الاصلاح بين الناس فمتى اعتقدوا فى صدق لهجته، وبعده عن الأغراض الفاسدة، فيقبلون قوله، فيحصل الصلح بتوسطه

(التأويل الثانى) قالوا: العرضة عبارة عن المانع، والدليل على صحة هذه اللغة أنه يقال: أردت أفعل كذا فعرض لى أمر كذا، واعترض أى تحامى ذلك فمنعنى منه، واشتقاقها من الشىء الذى يوضع فى عرض الطريق فيصير مانعا للناس من السلوك والمرور، ويقال: اعترض فلان على كلام فلان. وجعل كلامه معارضا لكلام آخر، أى ذكر ما يمنعه من تثبيت كلامه، إذا عرفت أصل الاشتقاق فالعرضة فعلة بمعنى المفعول. كالقبضة. والغرفة. فيكون اسما لما يجعل معرضاً

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ «٢٢٥»

دون الشيء ، ومانعا منه ، فثبت أن العرضة عبارة عن المانع ، وأما اللام فى قوله (لأيمانكم) فهو للتعليل

إذا عرفت هذا فنقول : تقدير الآية : ولا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب أيمانكم من أن تبروا ، أو فى أن تبروا ، فأسقط حرف الجر لعدم الحاجة اليه بسبب ظهوره ، قالوا : وسبب نزول الآية أن الرجل كان يحلف على ترك الخيرات من صلة الرحم ، أو اصلاح ذات البين ، أو احسان الى أحد أدعيائه ، ثم يقول : أخاف الله أن أحنث فى يمينى ، فيترك البر إرادة البر فى يمينه ، فقيل : لاتجعلوا ذكر الله مانعاً بسبب هذه الأيمان عن فعل البر والتقوى . هذا أجود ما ذكره المفسرون وقد طولوا فى كلمات أخر ، ولكن لا فائدة فيها فتركناها ، ثم قال فى آخر الآية (والله سميع عليم) أى : ان حلفتم يسمع ، وان تركتم الحلف تعظيما لله وإجلالا له من أن يستشهد باسمه الكريم فى الاعراض العاجلة فهو عليم عالم بما فى قلوبكم ونيتكم

قوله تعالى ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حليم﴾

فى الآية مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ «اللغو» الساقط الذى لا يعتد به ، سواء كان كلاما أو غيره ، أما ورود هذه اللفظة فى الكلام ، فيدل عليه الآية والخبر والرواية . أما الآية فقوله تعالى (وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه) وقوله (لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما) وقوله (لاتسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه) وقوله (لاتسمع فيها لاغية) أما قوله (وإذامروا باللغو مروا كراما) فيحتمل أن يكون المراد ، واذا مروا بالكلام الذى يكون لغواً ، وأن يكون المراد : وإذا مروا بالفعل الذى يكون لغواً

وأما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم «من قال يوم الجمعة لصاحبه صه والامام يخطب فقد لغا»

وأما الرواية فيقال : لغا الطائر يلغو لغواً ، إذا صوت ، ولغو الطائر تصويته ، وأما ورود هذا اللفظ فى غير الكلام ، فهو أنه يقال لما لا يعتد به من أولاد الابل : لغو . قال جرير :

يعد الناسبون بنى تميم ... بيوت المجد أربعة كباراً

وتخرج منهم المرئى لغوا كما ألغيت فى الدية الحوارا

وقال العجاج

ورب أسراب حجيج كظم عن اللغا ورفث التكلم

قال الفراء «اللغا» مصدر للغيت ، و «اللغو» مصدر للغوت ، فهذا ما يتعلق باللغة

أما المفسرون فقدذكروا وجوها : الأول : قال الشافعى رضى الله عنه : انه قول العرب : لا والله . وبلى والله ، مما يؤكدون به كلامهم ولا يخطر ببالهم الحلف ، ولو قيل لواحد منهم : سمعتك اليوم تحلف فى المسجد الحرام ألف مرة لأنكر ذلك ، ولعله قال : لا والله ألف مرة . والثانى : وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه : أن اللغو هو أن يحلف على شىء يعتقد أنه كان ثم بان أنه لم يكن ، فهذا هو اللغو ، وفائدة هذا الاختلاف أن الشافعى لا يوجب الكفارة فى قول الرجل لا والله وبلى والله ، ويوجبها فيما إذا حلف على شىء يعتقد أنه كان ثم بان أنه لم يكن ، وأبو حنيفة يحكم بالضد من ذلك ومذهب الشافعى هو قول عائشة ، والشعبى ، وعكرمة ، وقول أبى حنيفة هو قول ابن عباس ، والحسن. ومجاهد، والنخعى ، والزهرى ، وسليمان بن يسار ، وقتادة ، والسدى ، ومكحول . حجة الشافعى رضى الله عنه على قوله وجوه : الأول : ما روت عائشة رضى الله عنها عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «لغو اليمين قول الرجل فى كلامه كلا والله ، وبلى والله ، ولا والله» وروى أنه صلى الله عليه وسلم مر بقوم ينتضلون ، ومعه رجل من أصحابه ، فرمى رجل من القوم ، فقال : أصبت والله ، ثم أخطأ ، ثم قال الذى مع النبى صلى الله عليه وسلم : حنث الرجل يارسول الله ، فقال صلى الله عليه وسلم «كل أيمان الرماة لغو لا كفارة فيها ولا عقوبة» وعن عائشة أنها قالت : أيمان اللغو ما كان فى الهزل والمراء والخصومة التى لا يعقد عليها القلب . وأثر الصحابى فى تفسير كلام الله حجة .

﴿الحجة الثانية﴾ أن قوله (لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) يدل على أن لغو اليمين كالمقابل المضاد لما يحصل بسبب كسب القلب ، لكن المراد من قوله (بما كسبت قلوبكم) هو الذى يقصده الانسان على الجد ويربط قلبه به ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون اللغو الذى هو كالمقابل له أن يكون معناه مالا يقصده الانسان بالجد ، ولا يربط قلبه به ، وذلك هو قول الناس على سبيل التعود فى الكلام : لا والله بلى والله . فأما إذا حلف على شىء بالجد أنه كان حاصلا ثم ظهر أنه لم يكن فقد قصد الانسان بذلك اليمين تصديق قول نفسه وربط قلبه بذلك ، فلم يكن ذلك لغواً البتة ، بل كان ذلك حاصلا بكسب القلب

﴿الحجة الثالثة﴾ أنه سبحانه ذكر قبل هذه الآية (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم) وقد ذكرنا أن معناه النهى عن كثرة الحلف واليمين، وهؤلاء الذين يقولون على سبيل الاعتياد: لا والله وبلى والله، لاشك أنهم يكثرون الحلف، فذكر تعالى عقيب قوله (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم) حال هؤلاء الذين يكثرون الحلف على سبيل الاعتياد فى الكلام، لا على سبيل القصد إلى الحلف، وبين أنه لا مؤاخذة عليهم، ولا كفارة، لأن إيجاب المؤاخذة والكفارة عليهم يفضى إما إلى أن يمتنعوا عن الكلام، أو يلزمهم فى كل لحظة كفارة، وكلاهما حرج فى الدين، فظهر أن تفسير اللغو بما ذكرناه هو المناسب لما قبل الآية، فأما الذى قال أبو حنيفة رضى الله عنه، فانه لا يناسب ما قبل الآية فكان تأويل الشافعى أولى. حجة أبى حنيفة رضى الله عنه من وجوه:

﴿الحجة الأولى﴾ قوله صلى الله عليه وسلم «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه» الحديث دل على وجوب الكفارة على الحانث مطلقا من غير فصل بين الجد والهازل

﴿الحجة الثانية﴾ أن اليمين معنى لا يلحقه الفسخ، فلا يعتبر فيه القصد، كالطلاق والعتاق، فهاتان الحجتان يوجبان الكفارة فى قول الناس: لا والله بلى والله، إذا حصل الحنث. ثم الذى يدل على أن اللغو لا يمكن تفسيره بما قال الشافعى، ويجب تفسيره بما قاله أبو حنيفة أن اليمين فى اللغة عبارة عن القوة. قال الشاعر:

إذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

أى بالقوة. والمقصود من اليمين تقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب اليمين، وهذا إنما يفعل فى الموضع الذى يكون قابلا للتقوية، وهذا إنما يكون إذا وقع اليمين على فعل فى المستقبل، فاما إذا وقع اليمين على الماضى فذلك لا يقبل التقوية البتة. فعلى هذا اليمين على الماضى تكون خالية عن الفائدة المطلوبة منها، والخالى عن المطلوب يكون لغوا، فثبت أن اللغو هو اليمين على الماضى، وأما اليمين على المستقبل فهو قابل للتقوية، فلم تكن هذه اليمين خالية عن الغرض المطلوب منها فلا تكون لغواً

﴿القول الثالث﴾ فى تفسير يمين اللغو: هو أنه إذا حلف على ترك طاعة، أو فعل معصية. فهذا هو يمين اللغو وهو المعصية، قال تعالى (وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه) فبين أنه تعالى لا يؤاخذ بترك هذه الأيمان، ثم قال (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) أى باقامتكم على ذلك الذى حلفتم عليه من ترك الطاعة وفعل المعصية، قالوا: وهذا التأويل مناف لقوله عليه السلام «من حلف على

يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير ثم ليكفر» وهذا التأويل ضعيف من وجهين : الأول : هو أن المؤاخذة المذكورة فى هذه الآية صارت مفسرة فى آية المائدة بقوله تعالى (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته) ولما كان المراد بالمؤاخذة إيجاب الكفارة ، وههنا الكفارة واجبة . علمنا أن المراد من الآية ليس هو هذه الصورة . الثانى : أنه تعالى جعل المقابل للغو هو كسب القلب ، ولا يمكن تفسيره بما ذكره من الاصرار على الشىء الذى حلفوا عليه ، لأن كسب القلب مشعر بالشروع فى فعل جديد . فاما الاستمرار على ما كان فذلك لا يسمى كسب القلب

﴿القول الرابع﴾ فى تفسير يمين اللغو : أنها اليمين المكفرة سميت لغواً ، لأن الكفارة أسقطت الاثم ، فكأنه قيل : لا يؤاخذكم الله باللغو إذا كفرتم ، وهذا قول الضحاك

﴿القول الخامس﴾ وهو قول القاضى : أن المراد به ما يقع سهواً غير مقصود اليه ، والدليل عليه قوله تعالى بعد ذلك (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) أى يؤاخذكم إذا تعمدتم ، ومعلوم أن المقابل للعمد هو السهو

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الشافعى رضى الله عنه بهذه الآية على وجوب الكفارة فى اليمين الغموس . قال : انه تعالى ذكرههنا (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) وقال فى آية المائدة (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان) وعقد اليمين محتمل لأن يكون المراد منه عقد القلب به ، ولأن يكون المراد به العقد الذى يضاد الحل . فلما ذكر ههنا قوله (بما كسبت قلوبكم) علمنا أن المراد من ذلك العقد هو عقد القلب ، وأيضاً ذكر المؤاخذة ههنا ، ولم يبين أن تلك المؤاخذة ما هى . وبينها فى آية المائدة بقوله (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته) فبين أن المؤاخذة هى الكفارة ، فكل واحدة من هاتين الآيتين مجملة من وجه ، مبينة من وجه آخر فصارت كل واحدة منهما مفسرة للأخرى من وجه ، وحصل من كل واحدة منهما أن كل يمين ذكر على سبيل الجد وربط القلب ، فالكفارة واجبة فيها ، واليمين الغموس كذلك فكانت الكفارة واجبة فيها

أما قوله تعالى ﴿والله غفور حليم﴾ فقد علمت أن «الغفور» مبالغة فى ستر الذنوب ، وفى إسقاط عقوبتها ، وأما «الحليم» فاعلم أن الحلم فى كلام العرب الاناة والسكون ، يقال : ضع الهودج على أحلم الجمال . أى على أشدها تؤدة فى السير ، ومنه الحلم لأنه يرى فى حال السكون ، وحلمة الثدى . ومعنى «الحليم» فى صفة الله : الذى لا يعجل بالعقوبة ، بل يؤخر عقوبة الكفار والفجار

لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ «٢٢٦» وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «٢٢٧»

الحكم العاشر

قوله تعالى ﴿للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فان فاءوا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم﴾

فى الآية مسائل .

﴿المسألة الأولى﴾ آلى يؤالى إيلاء . وتألى يتألى تأليا . وائتلى يأتلى ائتلاء ، والاسم منه ألية وألوة ، كلاهما بالتشديد . وحكى أبو عبيدة الوة والوة والوة ثلاث لغات . وبالجملة فالألية، والقسم واليمين ، والحلف ، كلها عبارات عن معنى واحد ، وفى الحديث حكاية عن الله تعالى «آليت أفعل خلاف المقدرين» وقال كثير :

قليل الألايا حافظ ليمينه فان سبقت منه الألية برت

هذا هو معنى اللفظ بحسب أصل اللغة ، أما فى عرف الشرع فهو اليمين على ترك الوطء ، كما إذا قال : والله لا أجامعك . ولا أباضعك . ولا أقربك . ومن المفسرين من قال : فى الآية حذف تقديره : للذين يؤلون أن يعتزلوا من نسائهم . إلا أنه حذف لدلالة الباقى عليه ، وأنا أقول : هذا الاضمار انما يحتاج اليه إذا حملنا لفظ الايلاء على المعهود اللغوى . أما إذا حملناه على المتعارف فى الشرع استغنينا عن هذا الاضمار

﴿المسألة الثانية﴾ روى أن الايلاء فى الجاهلية كان طلاقا . قال سعيد بن المسيب : كان الرجل لايريد المرأة ولايحب أن يتزوجها غيره . فيحلف أن لا يقربها ، فكان يتركها بذلك لا أيما ولا ذات بعل ، والغرض منه مضارة المرأة . ثم ان أهل الاسلام كانوا يفعلون ذلك أيضا . فأزال الله تعالى ذلك وأمهل للزوج مدة حتى يتروى ويتأمل . فان رأى المصلحة فى ترك هذه المضارة فعلها . وان رأى المصلحة فى المفارقة عن المرأة فارقها

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ عبد الله (آلوا من نسائهم) وقرأ ابن عباس رضى الله عنهما (يقسمون من نسائهم)

أما قوله ﴿من نسائهم﴾ ففيه سؤال . وهو أنه يقال : المتعارف أن يقال : حلف فلان على كذا أو آلى على كذا ، فلم أبدلت لفظة «على» ههنا بلفظة «من» ؟

والجواب من وجهين : الأول : أن يراد لهم من نسائهم تربص أربعة أشهر ، كما يقال : لى منك كذا . والثانى : أنه ضمن فى هذا القسم معنى البعد . فكأنه قيل : يبعدون من نسائهم مولين أو مقسمين

أما قوله تعالى ﴿تربص أربعة أشهر﴾ فاعلم أن التربص التلبث والانتظار . يقال : تربصت الشىء تربصا ، ويقال : مالى على هذا الأمر ربصة ، أى تلبث . وإضافة التربص إلى أربعة أشهر إضافة المصدر إلى الظرف ، كقوله : بينهما مسيرة يوم ، أى مسيرة فى يوم ومثله كثير

أما قوله ﴿فان فاءوا﴾ فمعناه فان رجعوا ، والفىء فى اللغة هو رجوع الشىء إلى ما كان عليه من قبل ، ولهذا قيل لما تنسخه الشمس من الظل ثم يعود : فىء . وفرق أهل العربية بين الفىء والظل ، فقالوا : الفىء ما كان بالعشى ، لأنه الذى نسخته الشمس . والظل ما كان بالغداة لأنه لم تنسخه الشمس ، وفى الجنة ظل وليس فيها فىء ، لأنه لاشمس فيها . قال الله تعالى (وظل ممدود) وأنشدوا :

فلا الظل من برد الضحى يستطيعه ولا الفىء من برد العشى يذوق

وقيل : فلان سريع الفىء والفيئة ، حكاهما الفراء عن العرب . أى سريع الرجوع عن الغضب إلى الحالة المتقدمة . وقيل : لما رده الله على المسلمين من مال المشركين فىء كأنه كان لهم فرجع اليهم . فقوله (فان فاءوا) معناه فان رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جماعها (فان الله غفور رحيم) للزوج إذا تاب من إضراره بامرأته كما أنه غفور رحيم لكل التائبين

أما قوله تعالى ﴿وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم﴾ فاعلم أن العزم عقد القلب على الشىء يقال عزم على الشىء يعزم عزماً وعزيمة . وعزمت عليك لتفعلن . أى أقسمت . والطلاق مصدر طلقت المرأة أطلق طلاقا . وقال الليث : طلقت بضم اللام . وقال ابن الاعرابى : طلقت بضم اللام من الطلاق أجود . ومعنى الطلاق هو حل عقد النكاح بما يكون حلالا فى الشرع ، وأصله من الانطلاق . وهو الذهاب . فالطلاق عبارة عن انطلاق المرأة . فهذا مايتعلق بتفسير لفظ الآية

أما الأحكام فكثيرة ، ونذكر ههنا بعض مادلت الآية عليه فى مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ كل زوج يتصور منه الوقاع . وكان تصرفه معتبرا فى الشرع . فانه يصح

منه الايلاء ، وهـذا القيد معتبر طرداً وعكساً ، أما الطرد فهو أن كل من كان كذلك صح إيلاؤه ، ويتفرع عليه أحكام : الأول : يصح إيلاء الذمى ، وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه . وقال أبو يوسف ومحمد : لا يصح إيلاؤه بالله تعالى ، ويصح بالطلاق والعتاق لنا قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر) وهذا العموم يتناول الكافر والمسلم

﴿الحكم الثانى﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : مدة الايلاء لاتختلف بالرق والحرية فهى أربعة أشهر سواء كان الزوجان حرين أو رقيقين ، أو أحدهما كان حراً والآخر رقيقا. وعند أبى حنيفة ومالك رضى الله عنهما تتنصف بالرق . إلا أن عند أبى حنيفة تتنصف برق المرأة ، وعند مالك برق الرجل ، كما قالا فى الطلاق لنا ان ظاهر قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم) يتناول الكل ، والتخصيص خلاف الظاهر ، لأن تقـديـر هـذه المدة انمـا كان لأجل معنى يرجع إلى الجبلة والطبع ، وهو قلة الصبر على مفارقة الزوج ، فيستوى فيه الحر والرقيق ، كالحيض ، ومدة الرضاع ومدة العـــنة

﴿الحكم الثالث﴾ يصح الايلاء فى حال الرضا والغضب . وقال مالك : لا يصح إلا فى حال الغضب ، لنا ظاهر هذه الآية

﴿الحكم الرابع﴾ يصح الايلاء من المرأة سـواء كانت فى صلب النـكاح ، أو كانت مطلقة طلقة رجعيـة ، بدليل أن الرجعية يصـدق عليها أنهـا من نسائه ، بدليل أنه لو قال : نسائى طوالق . وقع الطلاق عليهـا ، وإذا ثبت أنها من نسائه دخلت تحت الآية . لظاهر قوله (للذين يؤلونـــ من نسائهم)

أما عكس هذه القضية . وهو أن من لا يتصور منه الوقاع لا يصح إيلاؤه ، ففيه حكمان

﴿الحكم الأول﴾ إيلاء الخصى صحيح ، لأنه يجامع كما يجامع الفحل . انما المفقود فى حقه الانزال وذلك لا أثر له ، ولأنه داخل تحت عموم الآية

﴿الحكم الثانى﴾ المجبوب إن بقى منه ما يمكنه أن يجامع به صح إيلاؤه ، وإن لم يبق ففيه قولان أحدهما : أنه لا يصح إيلاؤه وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه . والثانى : أنه يصح لعموم هـذه الآية ، لأن قصد المضارة باليمين قد حصل منه

﴿القيد الثانى﴾ أن يكون زوجا . فلو قال لأجنبية : والله لا أجامعك ثم نكحها لم يكن مؤليا . لأن قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر) يفيد أن هذا الحكم لهم لا لغيرهم ، كقوله (لـكم دينـكم ولى دين) أى لـكم لا لغيركم

(المسألة الثانية) المحلوف به والحلف إما أن يكون بالله أو بغيره. فان كان بالله كان موليا، ثم إن جامعها فى مدة الايلاء خرج عن الايلاء، وهل تجب كفارة اليمين فيه قولان: الجديد وهو الأصح، وقول أبى حنيفة رضى الله عنه أنه تجب كفارة اليمين، والقديم أنه إذا فاء بعد مضى المدة أو فى خلال المدة فلا كفارة عليه. حجة القول الجديد أن الدلائل الموجبة للكفارة عند الحنث فى اليمين بالله تعالى عامة، وأى فرق بين أن يقول: والله لا أقربك ثم يقربها، وبين أن يقول: والله لا أكلمك ثم يكلمها وحجة القول القديم قوله تعالى (فان فاءوا فان الله غفور رحيم) والاستدلال به من وجهين: أحدهما: أن الكفارة لو كانت واجبة لذكرها الله ههنا، لأن الحاجة ههنا داعية إلى معرفتها، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز. والثانى: أنه تعالى كما لم يذكر وجوب الكفارة نبه على سقوطها بقوله (فان فاءوا فان الله غفور رحيم) والغفران يوجب ترك المؤاخذة، وللأولين أن يجيبوا فيقولوا: انما ترك الكفارة ههنا لأنه تعالى بينها فى القرآن، وعلى لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سائر المواضع

أما قوله (غفور رحيم) فهو يدل على عدم العقاب، لكن عدم العقاب لا ينافى وجوب الفعل، كما أن التائب عن الزنا والقتل لا عقاب عليه، ومع ذلك يجب عليه الحد والقصاص، وأما ان كان الحلف فى الايلاء بغير الله كما إذا قال: ان وطئتك فعبدى حر، أو أنت طالق، أو ضرتك طالق. أو ألزم أمرا فى الذمة، فقال: ان وطئتك فلله على عتق رقبة، أو صدقة، أو صوم، أو حج، أو صلاة. فهل يكون مولياً للشافعى رضى الله عنه فيه قولان: قال فى القديم: لا يكون موليا، وبه قال أحمد فى ظاهر الرواية. دليله أن الايلاء معهود فى الجاهلية، ثم قد ثبت أن معهود الجاهلية فى هذا الباب هو الحلف بالله، وأيضا روى أنه صلى الله عليه وسلم قال: من حلف فليحلف بالله، فمطلق الحلف يفهم منه الحلف بالله. وقال فى الجديد وهو قول أبى حنيفة ومالك وجماعة العلماء رحمهم الله أنه يكون مولياً لأن لفظ الايلاء يتناول الكل. وعلى القولين فيمينه منعقدة فان كان قد علق به عتقا أو طلاقا، فاذا وطئها يقع ذلك المعلق، وان كان المعلق به التزام قربة فى الذمة فعليه ما فى نذر اللجاج، وفيه أقوال أصحها أن عليه كفارة اليمين. والثانى: عليه الوفاء بما سمى. والثالث: أنه يتخير بين كفارة اليمين وبين الوفاء بما سمى. وفائدة هذين القولين أنا ان قلنا انه يكون موليا فبعد مضى أربعة أشهر يضيق الأمر عليه حتى يفىء أو يطلق. وان قلنا: لا يكون موليا لا يضيق عليه الأمر

(المسألة الثالثة) اختلفوا فى مقدار مدة الايلاء على أقوال: فالأول: قول ابن عباس أنه

لا يكون موليا حتى يحلف على أن لا يطأها أبدا . والثانى : قول الحسن البصرى واسحق : ان أى مدة حلف عليها كان موليا وان كانت يوما ، وهـذان المذهبان فى غاية التباعد . والثالث : قول أبى حنيفة والثورى أنه لا يكون موليا حتى يحلف على أن لا يطأها أربعة أشهر أو فيما زاد . والرابع: قول الشافعى وأحمد ومالك رضى الله عنهم : انه لا يكون موليا حتى تزيد المدة على أربعة أشهر ، وفائدة الخلاف بين أبى حنيفة والشافعى رضى الله عنهما أنه إذا آلى منها أكثر من أربعـة أشهر أجل أربعة ، وهذه المدة تكون حقاً للزوج ، فاذا مضت تطالب المرأة الزوج بالفيئة أو بالطلاق، فان امتنع الزوج منهما طلقها الحاكم عليه . وعند أبى حنيفة : إذا مضت أربعـة أشهر يقع الطلاق بنفسه ، حجة الشافعى من وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ أن الفاء فى قوله (فان فاؤا فان الله غفور رحيم ، وإن عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) تقتضى كون هذين الحكمين مشروعين متراخيا عن انقضاء الأربعة أشهر .

فان قيل : ماذكرتموه ممنوع لأن قوله (فان فاؤا . وإن عزموا الطـلاق) تفصيل لقوله (للذين يؤلون من نسائهم) والتفصيل يعقب المفصل .كما تقول : أنا أنزل عندكم هذا الشهر فان أكرمتمونى بقيت معكم ، وإلا ترحلت عنكم .

قلنا : هذا ضعيف لأن قوله (للذين يؤلون من نسائهم تربص هذه المدة يدل على الأمرين والفاء فى قوله (فان فاؤا) ورد عقيب ذكرهما ، فيكون هـذا الحـكم مشروعا عقيب الايلاء ، وعقيب حصول التربص فى هذه المدة بخلاف المثال الذى ذكره ، وهو قوله : أنا أنزل عندكم فان أكرمتمونى بقيت وإلا ترحلت ، لأن هناك الفاء متأخرة عن ذلك النزول ، أما ههنا فالفاء مذكورة عقيب ذكر الايلاء وذكر التربص ، فلا بد وأن يكون مادخل الفاء عليـه واقعاً عقيب هـذين الأمرين ، وهذا كلام ظاهر .

﴿الحجة الثانية﴾ للشافعى رضى الله عنـه أن قوله (وإن عزموا الطلاق) صريح فى أن وقوع الطلاق إنمـا يكون بايقاع الزوج . وعلى قول أبى حنيفة رضى الله تعالى عنـه يقع الطلاق بمضى المدة لابايقاع الزوج .

فان قيل : الايلاء الطلاق فى نفسه . فالمراد من قوله (وإن عزموا الطلاق) الايلاء المتقدم .

قلنا:هذا بعيد لأن قوله (وإن عزموا الطلاق) لابد وأن يكون معناه : وإن عزم الذين يؤلون الطلاق ، فجعل المؤلى عازما . وهذا يقتضى أن يكون الايلاء والعزم قد اجتمعا . وأما الطلاق فهو متعلق العزم ، ومتعلق العزم متأخر عن العزم ، فاذاً الطلاق متأخر عن العزم لامحـالة . والايلاء

إما أن يكون مقارناً للعزم أو متقدما . وهذا يفيد القطع بأن الطلاق فى هذه الآية مغاير لذلك الايلاء، وهذا كلام ظاهر .

﴿الحجة الثالثة﴾ أن قوله تعالى (وإن عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) يقتضى أن يصدر من الزوج شىء يكون مسموعا ، وماذاك إلا أن نقول : تقدير الآية : فان عزموا الطلاق وطلقوا فان الله سميع لكلامهم ، عليم بما فى قلوبهم .

فان قيل : لم لايجوز أن يكون المراد إن الله سميع لذلك الايلاء .

قلنا : هذا يبعد لأن هذا التهديد لم يحصل على نفس الايلاء ، بل إنما حصل على شىء حصل بعد الايلاء ، وهو كلام غيره : حتى يكون (فان الله سميع عليم) تهديداً عليه .

﴿الحجة الرابعة﴾ أن قوله تعالى (فان فاءوا ، وإن عزموا) ظاهره التخيير بين الأمرين ، وذلك يقتضى أن يكون وقت ثبوتهما واحداً ، وعلى قول أبى حنيفة ليس الأمر كذلك

﴿الحجة الخامسة﴾ أن الايلاء فى نفسه ليس بطلاق ، بل هو حلف على الامتناع من الجماع مدة مخصوصة إلا أن الشرع ضرب لذلك مقداراً معلوما من الزمان، وذلك لأن الرجل قد يترك جماع المرأة مدة من الزمان لا بسبب المضارة ، وهذا إنما يكون إذا كان الزمان قصيراً ، فأما ترك الجماع زمانا طويلا فلا يكون إلا عند قصد المضارة ، ولما كان الطول والقصر فى هذا الباب أمراً غير مضبوط ، بين تعالى حداً فاصلا بين القصير والطويل . فعند حصول هذه تبين قصد المضارة ، وذلك لا يوجب البتة وقوع الطلاق ، بل اللائق بحكمة الشرع عند ظهور قصد المضارة أنه يؤمر إما بترك المضارة أو بتخليصها من قيد الايلاء ، وهذا المعنى معتبر فى الشرع كما قلنا فى ضرب الأجل فى مدة العنين وغيره حجة أبى حنيفة رضى الله عنه أن عبدالله بن مسعود قرأ (فان فاءوا فيهن)

والجواب الصحيح : أن القراءة الشاذة مردودة لأن كل ما كان قرآنا وجب أن يثبت بالتواتر فحيث لم يثبت بالتواتر قطعنا أنه ليس بقرآن . وأولى الناس بهذا أبو حنيفة ، فانه بهذا الحرف تمسك فى أن التسمية ليست من القرآن ، وأيضا فقد بينا أن الآية مشتملة على أمور ثلاثة دلت على أن هذه الفيئة لا تكون فى المدة . فالقراءة الشاذة لما كانت مخالفة لها وجب القطع بفسادها .

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

الحكم الحادى عشر

قوله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ماخلق الله فى أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر﴾

اعلم أنه تعالى ذكر فى هذا الموضع أحكاما كثيرة للطلاق

﴿فالحكم الأول للطلاق﴾ وجوب العدة : واعلم أن المطلقة هى المرأة التى أوقع الطلاق عليها ، وهى إما أن تكون أجنبية أو منكوحة ، فان كانت أجنبية فاذا أوقع الطلاق عليها فهى مطلقة بحسب اللغة ، لكنها غير مطلقة بحسب عرف الشرع ، والعدة غير واجبة عليها بالاجماع ، وأما المنكوحة فهى إما أن تكون مدخولا بها أو لا تكون ، فان لم تكن مدخولا بها لم تجب العدة عليها ، قال الله تعالى (إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها) وأما إن كانت مدخولا بها فهى إما أن تكون حائلا أو حاملا ، فان كانت حاملا فعدتها بوضع الحمل لا بالاقراء قال الله تعالى (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) وأما إن كانت حائلا فاما أن يكون الحيض ممكنا فى حقها أو لا يكون ، فان امتنع الحيض فى حقها إما للصغر المفرط ، أو للكبر المفرط كانت عدتها بالأشهر لا بالاقراء ، قال الله تعالى (واللائى يئسن من المحيض) وأما إذا كان الحيض فى حقها ممكناً ، فاما أن تكون رقيقة ، واما أن تكون حرة ، فان كانت رقيقة كانت عدتها بقرأين لا بثلاثة ، أما إذا كانت المرأة منكوحة ، وكانت مطلقة بعد الدخول ، وكانت حائلا ، وكانت من ذوات الحيض ، وكانت حرة ، فعند اجتماع هذه الصفات كانت عدتها بالاقراء الثلاثة على ما بين الله حكمها فى هذه الآية ، وفى الآية سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ العام إنما يحسن تخصيصه إذا كان الباقى بعد التخصيص أكثر من حيث أنه جرت العادة باطلاق لفظ الكل على الغالب ، يقال فى الثوب : انه أسود إذا كان الغالب عليه السواد ، أو حصل فيه بياض قليل ، فأما إذا كان الغالب عليه البياض ، وكان السواد قليلا ، كان انطلاق لفظ الأسود عليه كذبا ، فثبت أن الشرط فى كون العام مخصوصاً أن يكون الباقى بعد

التخصيص أكثر ، وهذه الآية ليست كذلك ، فانكم أخرجتم من عمومها خمسة أقسام ، وتركتم قسما واحداً ، فاطلاق لفظ العام فى مثل هذا الموضع لايليق بحكمة الله تعالى

والجواب : أما الاجنبية نخارجة عن اللفظ . فان الاجنبية لايقال فيها : انها مطلقة . واما غير المدخول بها فالقرينة تخرجها لأن المقصود من العدة براءة الرحم ، والحاجة إلى البراءة لاتحصل إلا عند سبق الشغل ، وأما الحامل والآيسة فهما خارجتان عن اللفظ لأن إيجاب الاعتداد بالاقراء إنما يكون حيث تحصل الاقراء . وهذان القسمان لم تحصل الاقراء فى حقهما ، وأما الرقيقة فتزويجها كالنادر ، فثبت أن الأعم الأغلب باق تحت هذا العموم

﴿السؤال الثانى﴾ قوله (يتربصن) لاشك أنه خبر ، والمراد منه الأمر ، فما الفائدة فى التعبير عن الأمر بلفظ الخبر .

والجواب من وجهين : الأول : أنه تعالى لو ذكره بلفظ الأمر لكان ذلك يوهم أنه لا يحصل المقصود إلا إذا شرعت فيها بالقصد والاختيار ، وعلى هذا التقدير فلو مات الزوج ولم تعلم المرأة ذلك حتى انقضت العدة وجب أن لا يكون ذلك كافيا فى المقصود ، لأنها لما كانت مأمورة بذلك لم تخرج عن العهدة إلا إذا قصدت أداء التكليف ، أما لما ذكر الله تعالى هذا التكليف بلفظ الخبر زال ذلك الوهم ، وعرف أنه مهما انقضت هذه العدة حصل المقصود . سواء علمت ذلك أو لم تعلم ، وسواء شرعت فى العدة بالرضا أو بالغضب . الثانى : قال صاحب الكشاف : التعبير عن الأمر بصيغة الخبر يفيد تأكيد الأمر اشعاراً بأنه مما يجب أن يتعلق بالمسارعة إلى امتثاله . فكأنهن امتثلن الأمر بالتربص فهو يخبر عنه موجوداً ، ونظيره قولهم فى الدعاء : رحمك الله أخرج فى صورة الخبر ثقة بالاجابة ، كأنها وجدت الرحمة فهو يخبر عنها

﴿السؤال الثالث﴾ لو قال يتربص المطلقات : لكان ذلك جملة من فعل وفاعل ، فما الحكمة فى ترك ذلك ، وجعل المطلقات مبتدأ ، ثم قوله (يتربصن) اسناد الفعل إلى الفاعل ، ثم جعل هذه الجملة خبراً عن ذلك المبتدأ

الجواب : قال الشيخ عبد القاهر الجرجانى فى كتاب دلائل الاعجاز : انك إذا قدمت الاسم فقلت : زيد فعل فهذا يفيد من التأكيد والقوة ما لايفيده قولك : فعل زيد . وذلك لأن قولك : زيد فعل يستعمل فى أمرين : أحدهما : أن يكون لتخصيص ذلك الفاعل بذلك الفعل ، كقولك : أنا أكتب فى المهم الفلانى إلى السلطان . والمراد دعوى الانسان الانفراد . الثانى : أن لا يكون المقصود ذلك . بل المقصود أن تقديم ذكر المحدث عنه بحديث كذا لاثبات ذلك الفعل . كقولهم :

هو يعطى الجزيل . لا يريد الحصر ، بل أن يحقق عند السامع أن اعطاء الجزيل دأبه ، ومثله قوله تعالى (والذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون) ليس المراد تخصيص المخلوقية وقوله تعالى (واذا جاؤكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به) وقول الشاعر :

هما يلبسان المجد أحسن لبسة شجيعان ما اسطاعا عليه كلاهما

والسبب فى حصول هذا المعنى عند تقديم ذكر المبتدا أنك إذا قلت : عبد الله . فقد أشعرت بأنك تريد الاخبار عنه ، فيحصل فى العقل شوق إلى معرفة ذلك ، فاذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل قبول العاشق لمعشوقه ، فيكون ذلك أبلغ فى التحقيق ونفى الشبهة

﴿السؤال الرابع﴾ هلا قيل : يتربصن ثلاثة قروء كما قيل (تربص أربعة أشهر) وما الفائدة فى ذكر الأنفس .

الجواب : فى ذكر الأنفس تهييج لهن على التربص ، وزيادة بعث ، لأن فيه ما يستنكفن منه ، فيحملهن على أن يتربصن ، وذلك لأن أنفس النساء طوامح إلى الرجال ، فأراد أن يقمعن أنفسهن ويغلبنها على الطموح ويجبرنها على التربص

﴿السؤال الخامس﴾ لفظ «أنفس» جمع قلة ، مع أنهن نفوس كثيرة ، والقروء جمع كثرة ، فلم ذكر جمع الكثرة ، مع أن المراد هذه القروء الثلاثة ، وهى قليلة

والجواب : أنهم يتسعون فى ذلك فيستعملون كل واحد من الجمعين مكان الآخر ، لاشتراكهما فى معنى الجمعية ، أو لعل القروء كانت أكثر استعمالا فى جمع قرء من الاقراء

﴿السؤال السادس﴾ لم لم يقل : ثلاث قروء ؟ كما يقال : ثلاث حيض

الجواب : لأنه أتبع تذكير اللفظ ولفظ القروء مذكر . فهذا ما يتعلق بالسؤالات فى هذه الآية وبقى من الكلام فى هذه الآية مسألة واحدة فى حقيقة القروء ، فنقول : القروء جمع قرء وقرء ، ولا خلاف أن اسم القرء يقع على الحيض والطهر . قال أبو عبيدة : الاقراء من الأضداد فى كلام العرب ، والمشهور أنه حقيقة فيهما كالشفق اسم للحمرة والبياض جميعا . وقال آخرون انه حقيقة فى الحيض ، مجاز فى الطهر . ومنهم من عكس الأمر . وقال قائلون : انه موضوع بحيثية معنى واحد مشترك بين الحيض والطهر . والقائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة أقوال : فالأول : أن القرء هو الاجتماع ، ثم فى وقت الحيض يجتمع الدم فى الرحم . وفى وقت الطهر يجتمع الدم فى البدن ، وهو قول الأصمعى والأخفش والفراء والكسائى

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول أبى عبيد : أنه عبارة عن الانتقال من حالة إلى حالة

(والقول الثالث) وهو قول أبي عمرو بن العلاء : أن القرء هو الوقت ، يقال : أقرأت النجوم إذا طلعت ، وأقرأت إذا أفلت ، ويقال : هذا قارىء الرياح لوقت هبوبها ، وأنشدوا للهذلى

إذا هبت لقارئها الرياح

وإذا ثبت أن القرء هو الوقت دخل فيه الحيض والطهر ، لأن لكل واحد منهما وقتا معيناً . واعلم أنه تعالى أمر المطلقة أن تعتد بثلاثة قروء ، والظاهر يقتضى أنها إذا اعتدت بثلاثة أشياء تسمى ثلاثة أقراء ان تخرج عن عهدة التكليف ، الا أن العلماء أجمعوا على أنه لا يكفى ذلك . بل عليها أن تعتد بثلاثة أقراء من أحد الجنسين واختلفوا فيه ، فمذهب الشافعى رضى الله عنه أنها الأطهار ، روى ذلك عن ابن عمر ، وزيد ، وعائشة . والفقهاء السبعة ، ومالك ، وربيعة ، وأحمد رضى الله عنهم فى رواية ، وقال على وعمر وابن مسعود : هى الحيض ، وهو قول أبى حنيفة ، والثورى والأوزاعى وابن أبى ليلى ، وابن شبرمة ، وإسحاق رضى الله عنهم . وفائدة الخلاف أن مدة العدة عند الشافعى أقصر ، وعندهم أطول ، حتى لو طلقها فى حال الطهر يحسب بقية الطهر قرءاً وان حاضت عقيبه فى الحال ، فاذا شرعت فى الحيضة الثالثة انقضت عدتها ، وعند أبى حنيفة رضى الله عنه ما لم تطهر من الحيضة الثالثة ان كان الطلاق فى حال الطهر . ومن الحيضة الرابعة ان كان فى حال الحيض لا يحكم بانقضاء عدتها ، ثم قال : إذا طهرت لأكثر الحيض تنقضى عدتها قبل الغسل وان طهرت لأقل الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل أو تتيمم عند عدم الماء ، أو يمضى عليها وقت صلاة ، حجة الشافعى من وجوه :

(الحجة الأولى) قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) ومعناه : فى وقت عدتهن ، لكن الطلاق فى زمان الحيض منهى عنه ، فوجب أن يكون زمان العدة غير زمان الحيض ، أجاب صاحب الكشاف عنه فقال : بمعنى مستقبلات لعدتهن ، كما يقول : لثلاث بقين من الشهر ، يريد : مستقبلا لثلاث ، وأقول : هذا الكلام يقوى استدلال الشافعى رضى الله عنه لأن قول القائل : لثلاث بقين من الشهر معناه : لزمان يقع الشروع فى الثلاث عقيبه ، فكذا ههنا قوله (فطلقوهن لعدتهن) معناه : طلقوهن بحيث يحصل الشروع فى العدة عقيبه ، ولما كان الأمر حاصلا بالتطليق فى جميع زمان الطهر وجب أن يكون الطهر الحاصل عقيب زمان التطليق من العدة . وذلك هو المطلوب

(الحجة الثانية) ما روى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : هل تدرون الأقراء ؟ الاقراء الاطهار ، ثم قال الشافعى رضى الله عنه : والنساء بهذا أعلم ، لأن هذا إنما يبتلى به النساء

﴿الحجة الثالثة﴾ «القرء» عبارة عن الجمع ، يقال : ما قرأت الناقة نسلا قط ، أى ما جمعت فى رحمها ولداً قط ، ومنه قول عمرو بن كلثوم

هجان اللون لم تقرأ جنينا

وقال الأخفش يقال : ما قرأت حيضة، أى ما ضمت رحمها على حيضة ، وسمى الحوض مقرأة لأنه يجتمع فيه الماء ، وأقرأت النجوم إذا اجتمعت للغروب ، وسمى القرآن قرآنا لاجتماع حروفه وكلماته ، ولاجتماع العلوم الكثيرة فيه ، وقرأ القارىء أى جمع الحروف بعضها إلى بعض

إذا ثبت هذا فنقول : وقت اجتماع الدم إنما هو زمان الطهر ، لأن الدم يجتمع فى ذلك الزمان فى البدن

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : بل زمان الحيض أولى بهذا الاسم . لأن الدم يجتمع فى هذا الزمان فى الرحم

قلنا:الدماء لا تجتمع فى الرحم البتة ، بل تنفصل قطرة قطرة أما وقت الطهر فالكل مجتمع فى البدن فكان معنى الاجتماع فى وقت الطهر أتم ، وتمام التقرير فيه أن اسم القرء لما دل على الاجتماع ، فأكثر أحوال الرحم اجتماعا واشتمالا على الدم آخر الطهر . اذ لو لم تمتلىء بذلك الفائض لما سالت إلى الخارج ، فمن أول الطهر يأخذ فى الاجتماع والازدياد إلى آخره . والآخر هو حال كمال الاجتماع فكان آخر الطهر هو القرء فى الحقيقة ، وهذا كلام بين

﴿الحجة الثالثة﴾ أن الأصل أن لا يكون لأحد على أحد من العقلاء المكلفين حق الحبس والمنع من التصرفات ، تركنا العمل به عند قيام الدليل عليه ، وهو أقل مايسمى بالاقراء الثلاثة ، وهى الأطهار ، لأن الاعتداد بالاطهار أقل زمانا من الاعتداد بالحيض ، فلما كان كذلك أثبتنا الأقل ضرورة العمل بهذه الآية ، وطرحنا الأكثر وفاء بالدلائل الدالة على أن الأصل أن لا يكون لأحد على غيره قدرة الحبس والمنع

﴿الحجة الرابعة﴾ أن ظاهر قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) يقتضى أنها إذا اعتدت بثلاثة أشياء تسمى أقراء أن تخرج عن العهدة ، وكل واحد من الطهر ومن الحيض يسمى بهذا الاسم ، فوجب أن تخرج المرأة عن العهدة بأيهما كان على سبيل التخيير ، إلا أنا بينا أن مدة العدة بالأطهار أقل من مدة العدة بالحيض ، فعلى هذا تكون المرأة مخيرة بين أن تعتد بالمدة الناقصة أو بالمدة الزائدة ، وإذا كان كذلك كانت متمكنة من أن تترك القدر الزائد لا الى بدل ، وكل ما كان كذلك لم يكن واجباً ، فاذن الاعتداد بالقدر الزائد على مدة الأطهار غير واجب ،

وذلك يقتضى أن لا يكون الاعتداد بمدة الحيض واجباً وهو المطلوب . حجة أبى حنيفة رضى الله عنه من وجوه : الأول : أن الأقراء فى اللغة وإن كانت مشتركة بين الأطهار والحيض ، إلا أن فى الشرع غلب استعمالها فى الحيض ، لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «دعى الصلاة أيام أقرائك» وإذا ثبت هذا كان صرف الأقراء المذكورة فى القرآن إلى الحيض أولى

﴿الحجة الثانية﴾ أن القول بأن الاقراء حيض يمكن معه استيفاء ثلاثة أقراء بكمالها لأن هذا القائل يقول : ان المطلقة يلزمها تربص ثلاث حيض ، وإنما تخرج عن العهدة بزوال الحيضة الثالثة ومن قال: انه طهر يجعلها خارجة من العدة بقرأين وبعض الثالث ، لأن عنده إذا طلقها فى آخر الطهر تعتد بذلك قرءاً فاذا كان فى أحد القولين تكمل الأقراء الثلاثة دون القول الآخر ، كان القول الأول أليق بالظاهر أجاب الشافعى رضى الله عنه عن ذلك أن الله قال (الحج أشهر معلومات) والأشهر جمع وأقله ثلاثة ، ثم انا حملنا الآية على شهرين وبعض الثالث ، وذلك هو شوال ، وذو القعدة ، وبعض ذى الحجة ، فكذا ههنا جاز أن تحمل هذه الثلاثة على طهرين وبعض طهر . أجاب الجبائى من شيوخ المعتزلة عن هذا الجواب من وجهين : الأول : أنا تركنا الظاهر فى تلك الآية لدليل ، فلم يلزمنا أن نترك الظاهر ههنا من غير دليل ، والثانى : أن فى العدة تربصاً متصلا ، فلا بد من استيفاء الثلاثة ، وليس كذلك أشهر الحج ، لأنه ليس فيها فعل متصل ، فكأنه قيل : هذه الأشهر وقت الحج لا على سبيل الاستغراق . وأجاب المتأخرون من أصحابنا عن هذه الحجة من وجهين : الأول : كما أن حمل الاقراء على الأطهار يوجب النقصان عن الثلاثة ، فحمله على الحيض يوجب الزيادة ، لأنه إذا طلقها فى أثناء الطهر كان ما بقى من الطهر غير محسوب من العدة ، فتحصل الزيادة ، وعذرهم عنه أن هذه لابد من تحملها لأجل الضرورة ، لأنه لو جاز الطلاق فى الحيض لأمرناه بالطلاق فى آخر الحيض حتى تعتد بأطهار كاملة ، وإذا اختص الطلاق بالطاهر صارت تلك الزيادة متحملة للضرورة ، فنحن أيضاً نقول : لما صارت الاقراء مفسرة بالأطهار ، والله تعالى أمرنا بالطلاق فى الطهر ، صار تقدير الآية يتربصن بأنفسهن ثلاثة أطهار طهر الطلاق فيه

﴿والوجه الثانى﴾ فى الجواب أنا بينا أن القرء اسم للاجتماع ، وكمال الاجتماع إنما يحصل فى آخر الطهر قرءاً تاما ، وعلى هذا التقدير لم يلزم دخول النقصان فى شىء من القرء

﴿الحجة الثالثة﴾ لهم: أنه تعالى نقل الى الشهور عند عدم الحيض فقال (واللائى يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر) فأقام الأشهر مقام الحيض دون الأطهار ، وأيضا

لما كانت الأشهر شرعت بدلا عن الأقراء ، والبدل يعتبر بتمامها ، فان الأشهر لا بد من إتمامها وجب أيضا أن يكون الكمال معتبراً فى المبدل ، فلا بد وأن تكون الأقراء الكاملة هى الحيض ، أما الأطهار فالواجب فيها قرءان وبعض .

﴿الحجة الرابعة﴾ لهم :قوله صلى الله عليه وسلم «طلاق الأمة تطليقتان ، وعدتها حيضتان» وأجمعوا على أن عدة الأمة نصف عدة الحرة ، فوجب أن تكون عدة الحرة هى الحيض

﴿الحجة الخامسة﴾ أجمعنا على أن الاستبراء فى شراء الجوارى يكون بالحيضة . فكذا العدة تكون بالحيضة ، لأن المقصود من الاستبراء والعدة شىء واحد

﴿الحجة السادسة﴾ لهم: أن الغرض الأصلى فى العدة استبراء الرحم ، والحيض هو الذى تستبرأ به الارحام دون الطهر ، فوجب أن يكون المعتبر هو الحيض دون الطهر

﴿الحجة السابعة﴾ لهم : أن القول بأن القروء هى الحيض احتياط وتغليب لجانب الحرمة ، لأن المطلقة إذا مر عليها بقية الطهر وطعنت فى الحيضة الثالثة . فان جعلنا القرء هو الحيض ، فحينئذ يحرم للغير التزوج بها . وان جعلنا القرء طهراً ، فحينئذ يحل للغير التزوج بها ، وجانب التحريم أولى بالرعاية ، لقوله صلى الله عليه وسلم «مااجتمع الحرام والحلال الاوغلب الحرام الحلال» ولأن الأصل فى الأبضاع الحرمة ، ولأن هذا أقرب إلى الاحتياط ، فكان أولى لقوله صلى الله عليه وسلم «دع مايريبك إلى مالا يريبك» فهذا جملة الوجوه فى هذا الباب

واعلم أن عند تعارض هذه الوجوه تضعف الترجيحات ، ويكون حكم الله فى حق الكل ماأدى اجتهاده اليه

أما قوله تعالى ﴿ولايحل لهن أن يكتمن ماخلق الله فى أرحامهن﴾ فاعلم أن انقضاء العدة لما كان مبنياً على انقضاء القرء فى حق ذوات الأقراء ، وعلى وضع الحمل فى حق الحامل ، وكان الوصول إلى علم ذلك للرجال متعذرا جعلت المرأة أمينة فى العدة ، وجعل القول قولها إذا ادعت انقضاء قرئها فى مدة يمكن ذلك فيها . وهو على مذهب الشافعى رضى الله عنه اثنان وثلاثون يوما وساعة ، لأن أمرها يحمل على أنها طلقت طاهرة فحاضت بعد ساعة ، ثم حاضت يوما وليلة وهو أقل الحيض . ثم طهرت خمسة عشر يوماً وهو أقل الطهر ، ثم حاضت مرة أخرى يوماً وليلة . ثم طهرت خمسة عشر يوماً . ثم رأت الدم فقد انقضت عدتها بحصول ثلاثة أطهار ، فمتى ادعت هذا أو أكثر من هذا قبل قولها ، وكذلك إذا كانت حاملا فادعت أنها أسقطت كان القول قولها ، لأنها على أصل أمانتها

واعلم أن للمفسرين فى قوله (ماخلق الله فى أرحامهن) ثلاثة أقوال: الأول: أنه الحبل والحيض معاً، وذلك لأن المرأة لها أغراض كثيرة فى كتمانهما، أما كتمان الحبل فان غرضها فيه أن انقضاء عدتها بالقروء أقل زماناً من انقضاء عدتها بوضع الحمل، فاذا كتمت الحبل قصرت مدة عدتها فتزوج بسرعة. وربما كرهت مراجعة الزوج الأول، وربما أحبت التزوج بزوج آخر، أو أحبت أن يلتحق ولدها بالزوج الثانى. فلهذه الأغراض تكتم الحبل، وأما كتمان الحيض فغرضها فيه أن المرأة إذا طلقها الزوج وهى من ذوات الأقراء فقد تحب تطويل عدتها لكى يراجعها الزوج الأول، وقد تحب تقصير عدتها لتبطيل رجعته ولا يتم لها ذلك الا بكتمان بعض الحيض فى بعض الأوقات لأنها إذا حاضت أولا فكتمته، ثم أظهرت عند الحيضة الثانية أن ذلك أول حيضها فقد طولت العدة، واذا كتمت أن الحيضة الثالثة وجدت فكمثل. واذا كتمت أن حيضها باق فقد قطعت الرجعة على زوجها، فثبت أنه كما أن لها غرضا فى كتمان الحبل، فكذلك فى كتمان الحيض، فوجب حمل النهى على مجموع الأمرين

﴿القول الثانى﴾ أن المراد هو النهى عن كتمان الحمل فقط، واحتجوا عليه بوجوه: أحدها: قوله تعالى (هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء) وثانيها: أن الحيض خارج عن الرحم لا أنه مخلوق فى الرحم. وثالثها: أن حمل قوله تعالى (ما خلق الله فى أرحامهن) على الولد الذى هو جوهر شريف. أولى من حمله على الحيض الذى هو شىء فى غاية الخساسة والقذر، واعلم أن هذه الوجوه ضعيفة. لأنه لما كان المقصود منعها عن إخفاء هذه الأحوال التى لا اطلاع لغيرها عليها، وبسببها تختلف أحوال الحرمة والحل فى النكاح، فوجب حل اللفظ على الكل

﴿القول الثالث﴾ أن المراد هو النهى عن كتمان الحيض، لأن هذه الآية وردت عقيب ذكر الاقراء، ولم يتقدم ذكر الحمل. وهذا أيضا ضعيف، لأن قوله (ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن) كلام مستأنف مستقل بنفسه من غير أن يضاف إلى ما تقدم، فيجب حمله على كل ما يخلق فى الرحم

أما قوله تعالى ﴿ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر﴾ فليس المراد أن ذلك النهى مشروط بكونها مؤمنة. بل هذا كما تقول للرجل الذى يظلم: ان كنت مؤمنا فلا تظلم. تريد ان كنت مؤمنا فينبغى أن يمنعك إيمانك عن ظلمى، ولا شك أن هذا تهديد شديد على النساء، وهو كما قال فى الشهادة (ومن يكتمها فانه آثم قلبه) وقال (فان أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى ائتمن أمانته وليتق الله ربه) والآية دالة على أن كل من جعل أمينا فى شىء فخان فيه فأمره عند الله شديد

وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِى عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «٢٢٨»

قوله تعالى ﴿وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك ان أرادوا اصلاحا ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم﴾

اعلم أن هذا هو الحكم الثانى للطلاق وهو الرجعة . وفى البعولة قولان : أحدهما : أنه جمع بعل ، كالفحولة والذكورة . والجدودة والعمومة ، وهذه الهاء زائدة مؤكدة لتأنيث الجماعة ، ولا يجوز إدخالها فى كل جمع بل فيما رواه أهل اللغة عن العرب . فلا يقال فى كعب : كعوبة ، ولا فى كلب : كلابة . واعلم أن اسم البعل مما يشترك فيه الزوجان . فيقال للمرأة بعلة . كما يقال لها زوجة فى كثير من اللغات ، وزوج فى أفصح اللغات ، فهما بعلان . كما أنهما زوجان . وأصل البعل السيد المالك فيما قيل . يقال : من بعل هذه الناقة ؟ كما يقال : من ربها ، وبعل اسم صنم كانوا يتخذونه رباً . وقد كان النساء يدعون أزواجهن بالسودد

﴿القول الثانى﴾ أن البعولة مصدر . يقال : بعل الرجل يبعل بعولة . إذا صار بعلا . وباعل الرجل امرأته إذا جامعها . وفى الحديث أن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى أيام التشريق : انها أيام أكل وشرب وبعال . وامرأة حسنة البعل ، إذا كانت تحسن عشرة زوجها ، ومنه الحديث «إذا أحسنتن ببعل أزواجكن» وعلى هذا الوجه كان معنى الآية : وأهل بعولتهن

وأما قوله ﴿أحق بردهن فى ذلك﴾ فالمعنى : أحق برجعتهن فى مدة ذلك التربص ، وههنا سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ مافائدة قوله (أحق) مع أنه لاحق لغير الزوج فى ذلك

الجواب : من وجهين : الأول : أنه تعالى قال قبل هذه الآية (ولا يحل لهن أن يكتمن ماخلق الله فى أرحامهن) كان تقدير الكلام : فانهن ان كتمن لأجل أن يتزوج بهن زوج آخر ، فاذا فعلن ذلك كان الزوج الأول أحق بردهن ، وذلك لأنه ثبت للزوج الثانى حق فى الظاهر . فبين أن الزوج الأول أحق منه . وكذا إذا ادعت انقضاء أقرائها ثم علم خلافه . فالزوج الأول أحق من الزوج الآخر فى العدة . الثانى : إذا كانت معتدة فلها فى مضى العدة حق انقطاع النكاح فلما كان لهن هذا الحق الذى يتضمن إبطال حق الزوج جاز أن يقول (وبعولتهن أحق) من حيث

أن لهم أن يبطلوا بسبب الرجعة ماهن عليه من العدة

﴿السؤال الثانى﴾ مامعنى الرد ؟

الجواب : يقال : رددته أى رجعته ، قال تعالى فى موضع (ولئن رددت إلى ربى) وفى موضع آخر (ولئن رجعت)

﴿السؤال الثالث﴾ ما معنى الرد فى المطلقة الرجعية ؟ وهى ما دامت فى العدة فهى زوجته كما كانت

الجواب : أن الرد والرجعة يتضمن إبطال التربص والتحرى فى العدة ، فهى ما دامت فى العدة كأنها كانت جارية فى إبطال حق الزوج ، وبالرجعة يبطل ذلك ، فلا جرم سميت الرجعة رداً ، لا سيما ومذهب الشافعى رضى الله عنه أنه يحرم الاستمتاع بها إلا بعد الرجعة ، ففى الرد على مذهبه شيئان : أحدهما : ردها من التربص إلى خلافه . الثانى : ردها من الحرمة إلى الحل

﴿السؤال الرابع﴾ ما الفائدة فى قوله تعالى (فى ذلك)

الجواب : أن حق الرد انما يثبت فى الوقت الذى هو وقت التربص ، فاذا انقضى ذلك الوقت فقد بطل حق الرد والرجعة

أما قوله تعالى ﴿إن أرادوا إصلاحا﴾ فالمعنى أن الأزواج أحق بهذه المراجعة ان أرادوا الاصلاح وما أرادوا المضارة ، ونظيره قوله (واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) والسبب فى هذه الآية أن فى الجاهلية كانوا يراجعون المطلقات ، ويريدون بذلك الاضرار بهن ليطلقوهن بعد الرجعة ، حتى تحتاج المرأة الى أن تعتد عدة حادثة ، فنهوا عن ذلك ، وجعل الشرط فى حل المراجعة ارادة الاصلاح ، وهو قوله (ان أرادوا إصلاحا)

فان قيل : ان كلمة «ان» للشرط ، والشرط يقتضى انتفاء الحكم عند انتفائه ، فيلزم إذا لم توجد ارادة الاصلاح أن لا يثبت حق الرجعة

والجواب : أن الارادة صفة باطنة لا اطلاع لنا عليها ، فالشرع لم يوقف صحة المراجعة عليها ، بل جوازها فيما بينه وبين الله موقوف على هذه الارادة ، حتى انه لو راجعها لقصد المضارة استحق الاثم

أما قوله تعالى ﴿ولهن مثل الذى عليهن﴾ فاعلم أنه تعالى لما بين أنه يجب أن يكون المقصود

من المراجعة إصلاح حالها ، لا إيصال الضرر اليها . بين أن لكل واحد من الزوجين حقاً على الآخر

واعلم أن المقصود من الزوجية لا يتم الا إذا كان كل واحد منهما مراعيا حق الآخر ، وتلك الحقوق المشتركة كثيرة ، ونحن نشير إلى بعضها . فأحدها : أن الزوج كالأمير والراعى ، والزوجة كالمأمور والرعية ، فيجب على الزوج بسبب كونه أميراً وراعيا أن يقوم بحقها ومصالحها ،ويجب عليها فى مقابلة ذلك إظهار الانقياد والطاعة للزوج . وثانيها : روى عن ابن عباس أنه قال «انى لأتزين لامرأتى كما تتزين لى» لقوله تعالى ولهن مثل الذى عليهن . وثالثها : ولهن على الزوج من إرادة الاصلاح عند المراجعة . مثل ما عليهن من ترك الكتمان فيما خلق الله فى أرحامهن . وهذا أوفق لمقدمة الآية

أما قوله تعالى ﴿وللرجال عليهن درجة﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ يقال : رجل بين الرجلة . أى القوة . وهو أرجل الرجلين أى أقواهما ، وفرس رجيل قوى على المشى ، والرجل معروف لقوته على المشى ، وارتجل الكلام أى قوى عليه من غير حاجة فيه إلى فكرة وروية ، وترجل النهار قوى ضياؤه . وأما الدرجة فهى المنزلة وأصلها من درجت الشىء أدرجه درجا ، وأدرجته إدراجا إذا طويته ، ودرج القوم قرنا بعد قرن أى فنوا ومعناه أنهم طووا عمرهم شيئا فشيئا ، والمدرجة قارعة الطريق ، لأنها تطوى منزلا بعد منزل ، والدرجة المنزلة من منازل الطريق ، ومنه الدرجة التى يرتقى فيها .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن فضل الرجل على المرأة أمر معلوم ، إلا أن ذكره ههنا يحتمل وجهين : الأول : أن الرجل أزيد فى الفضيلة من النساء فى أمور : أحدها : العقل . والثانى : فى الدية ، والثالث : فى المواريث . والرابع : فى صلاحية الامامة والقضاء والشهادة . والخامس : له أن يتزوج عليها ، وأن يتسرى عليها ، وليس لها أن تفعل ذلك مع الزوج . والسادس : أن نصيب الزوج فى الميراث منها أكثر من نصيبها فى الميراث منه . والسابع : أن الزوج قادر على تطليقها ، وإذا طلقها فهو قادر على مراجعتها . شاءت المرأة أم أبت ، أما المرأة فلا تقدر على تطليق الزوج ، وبعد الطلاق لا تقدر على مراجعة الزوج ، ولا تقدر أيضا على أن تمنع الزوج من المراجعة . والثامن : أن نصيب الرجل فى سهم الغنيمة أكثر من نصيب المرأة ، وإذا ثبت فضل الرجل على المرأة فى هذه الأمور ، ظهر أن المرأة كالأسير العاجز فى يد الرجل ، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم «استوصوا بالنساء خيرا فانهن عندكم عوان » وفى خبر آخر : اتقوا الله فى الضعيفين : اليتيم والمرأة . وكان معنى الآية أنه لأجل ما جعل الله للرجال من الدرجة عليهن فى الاقتدار كانوا مندوبين إلى أن يوفوا من حقوقهن

الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ

أكثر. فكان ذكر ذلك كالتهديد للرجال فى الاقدام على مضارتهن وإيذائهن، وذلك لأن كل من كانت نعم الله عليه أكثر. كان صدور الذنب عنه أقبح، واستحقاقه للزجر أشد.

(والوجه الثانى) أن يكون المراد حصول المنافع واللذة مشترك بين الجانبين. لأن المقصود من الزوجية السكن والالفة والمودة، واشتباك الأنساب واستكثار الأعوان والأحباب، وحصول اللذة، وكل ذلك مشترك بين الجانبين، بل يمكن أن يقال: ان نصيب المرأة فيها أوفر، ثم ان الزوج اختص بأنواع من حقوق الزوجة. وهى التزام المهر والنفقة، والذب عنها، والقيام بمصالحها، ومنعها عن مواقع الآفات، فكان قيام المرأة بخدمة الرجل آكد وجوبا، رعاية لهذه الحقوق الزائدة وهذا كما قال تعالى (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم) وعن النبى صلى الله عليه وسلم «لو أمرت أحدا بالسجود لغير الله لأمرت المرأة بالسجود لزوجها» ثم قال تعالى (والله عزيز حكيم) أى غالب لا يمنع. مصيب فى أحكامه وأفعاله. لا يتطرق اليهما احتمال العبث والسفه والغلط والباطل

قوله تعالى ﴿الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان﴾

اعلم أن هذا هو الحكم الثالث من أحكام الطلاق. وهو الطلاق الذى تثبت فيه الرجعة، وفى الآية مسائل:

(المسألة الأولى) كان الرجل فى الجاهلية يطلق امرأته ثم يراجعها قبل أن تنقضى عدتها، ولو طلقها ألف مرة كانت القدرة على المراجعة ثابتة له، فجاءت امرأة الى عائشة رضى الله عنها، فشكت أن زوجها يطلقها ويراجعها يضارها بذلك. فذكرت عائشة رضى الله عنها ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فنزل قوله تعالى (الطلاق مرتان)

(المسألة الثانية) اختلف المفسرون فى أن هذا الكلام حكم مبتدأ وهو متعلق بما قبله، قال قوم: انه حكم مبتدأ، ومعناه أن التطليق الشرعى يجب أن يكون تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة، وهذا التفسير هو قول من قال: الجمع بين الثلاث حرام. وزعم أبو زيد الدبوسى فى الأسرار: أن هذا هو قول عمر، وعثمان، وعلى، وعبد الله ابن مسعود، وعبد الله بن عباس، وعبد بن عمر، وعمران بن الحصين، وأبى موسى الأشعرى، وأبى الدرداء، وحذيفة

﴿والقول الثانى﴾ فى تفسير الآية أن هذا ليس ابتداء كلام بل هو متعلق بما قبله ، والمعنى أن الطلاق الرجعى مرتان ، ولا رجعة بعد الثلاث . وهذا التفسير هو قول من جوز الجمع بين الثلاث ، وهو مذهب الشافعى رضى الله تعالى عنه

حجة القائلين بالقول الأول : أن لفظ الطلاق يفيد الاستغراق . لأن الألف واللام إذا لم يكونا للمعهود أفادا الاستغراق ، فصار تقدير الآية : كل الطلاق مرتان ، ومرة ثالثة . ولو قال هكذا لأفاد أن الطلاق المشروع متفرق ، لأن المرات لا تكون إلا بعد تفرق بالاجماع

فان قيل : هذه الآية وردت لبيان الطلاق المسنون ، وعندى الجمع مباح لا مسنون

قلنا : ليس فى الآية بيان صفة السنة ، بل كان تفسير الأصل الطلاق ، ثم قال هذا الكلام وان كان لفظه لفظ الخبر ، إلا أن معناه هو الأمر ، أى طلقوا مرتين يعنى دفعتين . وإنما وقع العدول عن لفظ الأمر الى لفظ الخبر لما ذكرنا فيما تقدم أن التعبير عن الأمر بلفظ الخبر يفيد تأكيد معنى الأمر . فثبت أن هذه الآية دالة على الأمر بتفريق الطلقات ، وعلى التشديد فى ذلك الأمر والمبالغة فيه ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين : الأول : وهو اختيار كثير من علماء الدين ، أنه لو طلقها اثنين أو ثلاثا لا يقع إلا الواحدة ، وهذا القول هو الأقيس ، لأن النهى يدل على اشتمال المنهى عنه على مفسدة راجحة ، والقول بالوقوع سعى فى إدخال تلك المفسدة فى الوجود وأنه غير جائز ، فوجب أن يحكم بعدم الوقوع

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه : أنه وان كان محرما الا أنه يقع ، وهذا منه بناء على أن النهى لا يدل على الفساد

﴿القول الثالث﴾ فى تفسير هذه الآية أن نقول : انها ليست كلاما مبتدأ ، بل هى متعلقة بما قبلها ، وذلك لأنه تعالى بين فى الآية الأولى أن حق المراجعة ثابت للزوج ، ولم يذكر أن ذلك الحق ثابت دائما أو الى غاية معينة ، فكان ذلك كالمجمل المفتقر الى المبين ، أو كالعام المفتقر الى المخصص فبين فى هذه الآية أن ذلك الطلاق الذى ثبت فيه للزوج حق الرجعة ، هو أن يوجد طلقتان فقط وأما بعد الطلقتين فلا يثبت البتة حق الرجعة بالألف واللام فى قوله : الطلاق للمعهود السابق ، يعنى ذلك الطلاق الذى حكمنا فيه بثبوت الرجعة ، هو أن يوجد مرتين ، فهذا تفسير حسن مطابق لنظم الآية ، والذى يدل على أن هذا التفسير أولى وجوه : الأول : أن قوله (وبعولتهن أحق بردهن) ان كان لكل الأحوال ، فهو مفتقر الى المخصص ، وان لم يكن عاما فهو مجمل ، لأنه ليس فيه بيان الشرط الذى عنده يثبت حق الرجعة ، فيكون مفتقرا الى البيان . فاذا جعلنا الآية الثانية متعلقة

بما قبلها كان المخصص حاصلا مع العام المخصوص ، أو كان البيان حاصلا مع المجمل ، وذلك أولى من أن لا يكون كذلك لأن تأخير البيان عن وقت الخطاب وان كان جائزا إلا أن الأرجح أن لا يتأخر

﴿الحجة الثانية﴾ إذا جعلنا هذا الكلام مبتدأ ، كان قوله (الطلاق مرتان) يقتضى حصر كل الطلاق فى المرتين وهو باطل بالاجماع ، لا يقال : انه تعالى ذكر الطلقة الثالثة ، وهو قوله (أو تسريح باحسان) فصار تقدير الآية : الطلاق مرتان ومرة ، لأنا نقول : ان قوله (أو تسريح باحسان) متعلق بقوله (فامساك بمعروف) لا بقوله (الطلاق مرتان) ولأن لفظ التسريح بالاحسان لا إشعار فيه بالطلاق ، ولانا لو جعلنا التسريح هو الطلقة الثالثة ، لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة ، وانه غير جائز .

﴿الحجة الثالثة﴾ ما روينا فى سبب نزول هذه الآية ، انها إنما نزلت بسبب امرأة شكت إلى عائشة رضى الله عنها أن زوجها يطلقها ويراجعها كثيراً بسبب المضارة ، وقد أجمعوا على أن سبب نزول الآية لا يجوز أن يكون خارجا عن عموم الآية ، فكان تنزيل هذه الآية على هذا المعنى أولى من تنزيلها على حكم آخر أجنبى عنه

أما قوله تعالى ﴿فامساك بمعروف أو تسريح باحسان﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الامساك خلاف الاطلاق ، والمساك والمسكة اسمان منه ، يقال : انه لذو مسكة ومساكة إذا كان بخيلا ، قال الفراء : يقال انه ليس بمساك غلمانه ، وفيه مساكة من جبر ، أى قوة ، وأما التسريح فهو الارسال ، وتسريح الشعر تخليصك بعضه من بعض ، وسرح الماشية سرحا إذا أرسلها ترعى

﴿المسألة الثانية﴾ تقدير الآية ذلك الطلاق الذى حكمنا فيه بثبوت الرجعة للزوج ، هو أن يوجد مرتان ، ثم الواجب بعد هاتين المرتين إما إمساك بمعروف أو تسريح باحسان ، ومعنى الامساك بالمعروف هو أن يراجعها لا على قصد المضارة بل على قصد الاصلاح والانفاع ، وفى معنى الآية وجهان : أحدهما : أن توقع عليها الطلقة الثالثة ، روى أنه لما نزل قوله تعالى (الطلاق مرتان) قيل له صلى الله عليه وسلم : فأين الثالثة ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : هو قوله (أو تسريح باحسان) والثانى : أن معناه أن يترك المراجعة حتى تبين بانقضاء العدة ، وهو مروى عن الضحاك والسدى .

واعلم أن هذا الوجه هو الأقرب لوجوه : أحدها : أن الفاء فى قوله (فان طلقها) تقتضى وقوع

وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ

الطلقة متأخرة عن ذلك التسريح ، فلو كان المراد بالتسريح هو الطلقة الثالثة ، لـكان قوله : فان طلقها طلقة رابعة وأنه لايجوز . وثانيها : أنا لو حملنا التسريح على ترك المراجعة ، كانت الآية متناولة لجميع الأحوال ، لأنه بعد الطلقة الثانيه إما أن يراجعها ، وهو المراد بقوله (فامساك بمعروف) أولا يراجعها بل يتركها حتى تنقضى العدة ، وتحصل البينونة ، وهو المراد بقوله (أو تسريح باحسان) أو يطلقها . وهو المراد بقوله (فان طلقها) فكانت الآية مشتملة على بيان كل الاقسام ، أما لو جعلنا التسريح بالاحسان طلاقا آخر لزم ترك أحد الأقسام الثلاث ، ولزم التكرير فى ذكر الطلاق وأنه غير جائز . وثالثها : أن ظاهر التسريح هو الارسال والاهمال ، فحمل اللفظ على ترك المراجعة أولى من حمله على التطليق . ورابعها : أنه قال بعد ذكر التسريح (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا) والمراد به الخلع . ومعلوم أنه لايصح الخلع بعد أن طلقها الثالثة ، فهذه الوجوه ظاهرة لولم يثبت الخبر الذى رويناه فى صحة ذلك القول ، فان صح ذلك الخبر فلا مزيد عليه

واعلم أن المراد من الاحسان ، هو أنه إذا تركها أدى اليها حقوقها المالية ، ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء ، ولا ينفر الناس عنها

﴿المسألة الثالثة﴾ الحكمة فى اثبات حق الرجعة أن الانسان مادام يكون مع صاحبه لايدرى أنه هل تشق عليه مفارقته أولا فاذا فارقه فعند ذلك يظهر . فلو جعل الله الطلقة الواحدة مانعة من الرجوع لعظمت المشقة على الانسان بتقدير أن تظهر المحبة بعد المفارقة ، ثم لما كان كمال التجربة لايحصل بالمرة الواحدة ، فلا جرم أثبت تعالى حق المراجعة بعد المفارقة مرتين ، وعند ذلك قد جرب الانسان نفسه فى تلك المفارقة وعرف حال قلبه فى ذلك الباب ، فان كان الأصلح إمساكها راجعها وأمسكها بالمعروف . وإن كان الأصلح له تسريحها سرحها على أحسن الوجوه ، وهذا التدريج والترتيب يدل على كمال رحمته ورأفته بعبده

قوله تعالى ﴿ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً الا أن يخافا ألا يقيما حدود الله فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن

اللهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ «٢٢٩»

يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون﴾

اعلم أن هذا هو الحكم الرابع من أحكام الطلاق وهو بيان الخلع . واعلم أنه تعالى لما أمر أن يكون التسريح مقرونا بالاحسان ، بين فى هذه الآية أن من جملة الاحسان أنه إذا طلقها لا يأخذ منها شيئاً من الذى أعطاها من المهر والثياب وسائر ماتفضل به عليها . وذلك لأنه ملك بضعها ، واستمتع بها فى مقابلة ماأعطاها ، فلا يجوز أن يأخذ منها شيئاً ، ويدخل فى هذا النهى أن يضيق عليها ليلجئها إلى الافتداء كما قال فى سورة النساء (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن) وقوله ههنا (إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله) هو كقوله هناك (إلا أن يأتين بفاحشة مبينة) فثبت أن الاتيان بالفاحشة المبينة قد يكون بالبذاء وسوء الخلق ، ونظيره قوله تعالى (لاتخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا أن يأتين بفاحشة مبينة) فقيل المراد من الفاحشة المبينة البذاء على أحمائها . وقال أيضا (فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا) فعظم فى أخذ شىء من ذلك بعد الافضاء

فان قيل لمن الخطاب فى قوله (ولا يحل لكم أن تأخذوا) فان كان للازواج لم يطابقه قوله (فان خفتم ألا يقيما حدود الله) وإن قلت للأئمة والحكام فهؤلاء لا يأخذون منهن شيئا

قلنا : الأمران جائزان ، فيجوز أن يكون أول الآية خطابا للأزواج وآخرها خطاباً للأئمة والحكام . وذلك غير غريب فى القرآن ، ويجوز أن يكون الخطاب كله للائمة والحكام ، لأنهم هم الذين يأمرون بالأخذ والايتاء عند الترافع اليهم ، فكأنهم هم الآخذون والمؤتون

أما قوله تعالى ﴿إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله﴾ فاعلم أنه تعالى لما منع الرجل أن يأخذ من امرأته عند الطلاق شيئا استثنى هذه الصورة ، وهى مسألة الخلع ، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ روى أن هذه الآية نزلت فى جميلة بنت عبد الله بن أبى ، وفى زوجها ثابت بن قيس بن شماس . وكانت تبغضه أشد البغض ، وكان يحبها أشد الحب ، فأتت رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقالت : فرق بينى وبينه فانى أبغضه ، ولقد رفعت طرف الخباء فرأيته يجىء فى أقوام فكان أقصرهم قامة ، وأقبحهم وجها ، وأشدهم سوادا ، وإنى أكره الكفر بعد الاسلام . فقال ثابت : يارسول الله مرها فلترد على الحديقة التى أعطيتها . فقال لها : ماتقولين ؟ قالت : نعم وأزيده فقال صلى الله عليه وسلم : لا حديقته فقط . ثم قال لثابت : خذمنها ما أعطيتها وخل سبيلها ،

ففعل فكان ذلك أول خلع فى الاسلام . وفى سنن أبى داود أن المرأة كانت حفصة بنت سهل الأنصارية

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أن قوله تعالى (الا أن يخافا) هو استثناء متصل أو منقطع ، وفائدة هذا الخلاف تظهر فى مسألة فقهية ، وهى أن أكثر المجتهدين قالوا : يجوز الخلع فى غير حالة الخوف والغضب . وقال الزهرى والنخعى وداود : لا يباح الخلع إلا عند الغضب ، والخوف من أن لا يقيما حدود الله ، فان وقع الخلع فى غير هذه الحالة فالخلع فاسد . وحجتهم أن هذه الآية صريحة فى أنه لايجوز للزوج أن يأخذ من المرأة عند طلاقها شيئا ، ثم استثنى الله حالة مخصوصة فقال (إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله) فكانت الآية صريحة فى أنه لايجوز الأخذ فى غير حالة الخوف ، وأما جمهور المجتهدين فقالوا : الخلع جائز فى حالة الخوف ، وفى غير حالة الخوف. والدليل عليه قوله تعالى (فان طبن لكم عن شىء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئا) فاذا جازلها أن تهب مهرها من غير أن تحصل لنفسها شيئا بازاءما بذل ، كان ذلك فى الخلع الذى تصير بسببه مالكة لنفسها أولى. وأما كلمة «الا» فهى محمولة على الاستثناء المنقطع ، كما فى قوله تعالى (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ) أى لكن إن كان خطأ (فدية مسلمة إلى أهله)

﴿المسألة الثالثة﴾ الخوف المذكور فى هذه الآية يمكن حمله على الخوف المعروف ، وهو الاشفاق مما يكره وقوعه . ويمكن حمله على الظن . وذلك لأن الخوف حالة نفسانية مخصوصة . وسبب حصولها ظن أنه سيحدث مكروه فى المستقبل . وإطلاق اسم المعلول على العلة مجاز مشهور ، فلا جرم أطلق على هذا الظن اسم الخوف . وهذا مجاز مشهور . فقد يقول الرجل لغيره : قد خرج غلامك بغير اذنك . فتقول : قد خفت ذلك على معنى ظننته وتوهمته ، وأنشد الفراء

إذا مت فادفنى إلى جنب كرمة ... تروى عظامى بعد موتى عروقها
ولا تدفننى فى الفلاة فاننى ... أخاف إذا مامت أن لا أذوقها

ثم الذى يؤكد هذا التأويل قوله تعالى فيما بعد هذه الآية (فان طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا ان ظنا أن يقيما حدود الله)

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن ظاهر هذه الآية يدل على أن الشرط هو حصول الخوف للرجل والمرأة . ولا بد ههنا من مزيد بحث . فنقول: الأقسام الممكنة فى هذا الباب أربعة لأنه إما أن يكون هذا الخوف حاصلا من قبل المرأة فقط . أو من قبل الزوج فقط . أو لا يحصل الخوف من قبل واحد منهما ، أو يكون الخوف حاصلا من قبلهما معاً

﴿أما القسم الأول﴾ وهو أن يكون هذا الخوف حاصلا من قبل المرأة، وذلك بأن تكون المرأة ناشزة مبغضة للزوج، فههنا يحل للزوج أخذ المال منها والدليل عليه ماورويناه من حديث جميلة مع ثابت، لأنها أظهرت البغض فجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم لها الخلع ولثابت الأخذ

فان قيل: فقد شرط تعالى فى هذه الآية خوفهما معاً، فكيف قلتم: انه يكفى حصول الخوف منها فقط

قلنا: سبب هذا الخوف وإن كان أوله من جهة المرأة إلا أنه قد يترتب عليه الخوف الحاصل من قبل الزوج، لان المرأة تخاف على نفسها من عصيان الله فى أمر الزوج، وهو يخاف أنها إذا لم تطعه فانه يضربها ويشتمها، وربما زاد على قدر الواجب. فكان الخوف حاصلا لهما جميعاً، فقد يكون ذلك السبب منها لأمر يتعلق بالزوج، ويجوز أن تكره المرأة مصاحبة ذلك الزوج لفقره أو لقبح وجهه، أو لمرض منفر منه، وعلى هذا التقدير تكون المرأة خائفة من معصية الله فى أن لا تطيع الزوج، ويكون الزوج خائفاً من معصية الله تعالى من أن يقع منه تقصير فى بعض حقوقها

﴿القسم الثانى﴾ أن يكون الخوف من قبل الزوج فقط، بأن يضربها ويؤذيها، حتى تلتزم الفدية فهذا المال حرام بدليل أول هذه الآية، وبدليل سائر الآيات. كقوله (ولا تعضلوهن لتذهبوا) إلى قوله (أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا) وهذا مبالغة عظيمة فى تحريم أخذ ذلك المال

﴿القسم الثالث﴾ أن لا يكون هذا الخوف حاصلا من قبل الزوج، ولا من قبل الزوجة، وقد ذكرنا أن قول أكثر المجتهدين: أن هذا الخلع جائز، والمال المأخوذ حلال، وقال قوم انه حرام

﴿القسم الرابع﴾ أن يكون الخوف حاصلا من قبلهما معاً، فهذا المال حرام أيضاً. لأن الآيات التى تلوناها تدل على حرمة أخذ ذلك المال إذا كان السبب حاصلا من قبل الزوج، وليس فيه تقييد بقيد أن يكون من جانب المرأة سبب لذلك أم لا ولأن الله تعالى أفرد لهذا القسم آية أخرى وهو قوله تعالى (وإن خفتم شقاق بينهما) الآية، ولم يذكر فيه تعالى حل أخذ المال، فهذا شرح هذه الأقسام الأربعة. واعلم أن هذا الذى قلناه من هذه الأقسام انما هو فيما بين المكلفين وبين الله تعالى، فأما فى الظاهر فهو جائز هذا هو قول الفقهاء

﴿المسألة الخامسة﴾ قرأ حمزة (الا أن يخافا) بضم الياء والباقون بفتحها، قال صاحب الكشاف وجه قراءة حمزة إبدال أن لا يقيما من ألف الضمير، وهو من بدل الاشتمال. كقولك: خيف زيد

تركه إقامة حدود الله ، وهذا المعنى متأكد بقراءة عبد الله (الا أن يخافوا) وبقوله تعالى (فان خفتم) ولم يقل «خافا» فجعل الخوف لغيرهما. وجه قراءة العامة إضافة الخوف اليهما على ما بينا أن المرأة تخاف الفتنة على نفسها ، والزوج يخاف أنها ان لم تطعه يعتدى عليها

﴿المسألة السادسة﴾ اختلفوا فى قدر ما يجوز وقوع الخلع به ، فقال الشعبى والزهرى والحسن البصرى وعطاء وطاوس : لا يجوز أن يأخذ أكثر مما أعطاها ، وهو قول على بن أبى طالب رضى الله عنه . قال سعيد بن المسيب : بل مادون ما أعطاها حتى يكون الفضل له ، وأما سائر الفقهاء فانهم جوزوا المخالعة بالأزيد والأقل والمساوى . واحتج الأولون بالقرآن والخبر والقياس . أما القرآن فقوله تعالى (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً) ثم قال بعد ذلك (فلا جناح عليهما فيما افتدت به) فوجب أن يكون هذا راجعاً إلى ما آتاها : وإذا كان كذلك لم يدخل فى إباحة الله تعالى إلا قدر ما آتاها من المهر . وأما الخبر فاروينا أن ثابتا لما طالب من جميلة أن ترد عليه حديقته . فقالت جميلة وأزيده . فقال صلى الله عليه وسلم : لا حديقته فقط . ولو كان الخلع بالزائد جائزاً : لما جاز للنبى صلى الله عليه وسلم أن يمنعها منه . وأما القياس فهو أنه استباح بعضها . فلو أخذ منها أزيد مما دفع إليها لكان ذلك إجحافا بجانب المرأة وإلحاقا للضرر بها . وأنه غير جائز . وأما سائر الفقهاء فانهم قالوا الخلع عقد معاوضة . فوجب أن لا يتقيد بمقدار معين . فكما أن للمرأة أن لا ترضى عند النكاح إلا بالصداق الكثير . فكذا للزوج أن لا يرضى عند المخالعة إلا بالبذل الكثير . لاسيما وقد أظهرت الاستخفاف بالزوج ، حيث أظهرت بغضه وكراهته . ويتأكد هذا بما روى أن عمر رضى الله عنه رفعت اليه امرأة ناشزة أمرها فأخذها عمر وحبسها فى بيت الزبل ليلتين . ثم قال لها : كيف حالك؟ فقالت ما بت أطيب من هاتين الليلتين . فقال عمر : اخلعها ولو بقرطها . والمراد اخلعها حتى بقرطها وعن ابن عمر أنه جاءه امرأة قد اختلعت من زوجها بكل شىء وبكل ثوب عليها إلا درعها ، فلم ينكر عليها .

﴿المسألة السابعة﴾ الخلع تطليقة بائنة . وهو قول على وعثمان وابن مسعود والحسن والشعبى والنخعى وعطاء وابن المسيب وشريح ومجاهد ومكحول والزهرى . وهو قول أبى حنيفة وسفيان ، وهو أحد قولى الشافعى رضى الله عنهم . وقال ابن عباس وطاوس وعكرمة رضى الله عنهم : انه فسخ للعقد . وهو القول الثانى للشافعى . وبه قال أحمد وإسحق وأبو ثور .

حجة من قال : إنه طلاق أن الأمة مجمعة على أنه فسخ أو طلاق . فاذا بطل كونه فسخا ثبت أنه طلاق وإنما قلنا : انه ليس بفسخ لأنه لو كان فسخا لما صح بالزيادة على المهر المسمى : كالاقالة

فى البيع . وأيضا لو كان الخلع فسخا فاذا خالعها ولم يذكر المهر وجب أن يجب عليها المهر ، كالاقالة . فان الثمن يجب رده ، وإن لم يذكر ولما لم يكن كذلك ثبت أن الخلع ليس بفسخ . وإذا بطل ذلك ثبت أنه طلاق

حجة من قال انه ليس بطلاق وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ أنه تعالى قال (فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) ثم ذكر الطلاق فقال (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فلو كان الخلع طلاقا لكان الطلاق أربعا ، وهذا الاستدلال نقله الخطابى فى كتاب معالم السنن عن ابن عباس .

﴿الحجة الثانية﴾ وهو أن النبى صلى الله عليه وسلم أذن لثابت بن قيس بن شماس فى مخالعة امرأته . مع أن الطلاق فى زمان الحيض أوفى طهر حصل الجماع فيه حرام ، فلو كان الخلع طلاقا لكان يجب على النبى صلى الله عليه وسلم أن يستكشف الحال فى ذلك ، فلما لم يستكشف بل أمره بالخلع مطلقا دل على أن الخلع ليس بطلاق

﴿الحجة الثالثة﴾ روى أبو داود فى سننه عن عكرمة عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس لما اختلعت منه جعل النبى صلى الله عليه وسلم عدتها حيضة ، قال الخطابى : وهذا أدل شىء على أن الخلع فسخ وليس بطلاق ، لأن الله تعالى قال (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) فلو كانت هذه مطلقة لم يقتصر لها على قرء واحد

أما قوله تعالى ﴿تلك حدود الله﴾ فالمعنى أن ماتقدم ذكره من أحكام الطلاق والرجعة والخلع (فلا تعتدوها) أى فلا تتجاوزوا عنها ، ثم بعد هذا النهى المؤكد أتبعه بالوعيد ، فقال (ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون) وفيه وجوه : أحدها : أنه تعالى ذكر فى سائر الآيات (ألا لعنة الله على الظالمين) فذكر الظلم ههنا تنبيها على حصول اللعن . وثانيها : أن الظالم اسم ذم وتحقير ، فوقوع هذا الاسم يكون جارياً مجرى الوعيد . وثالثها : أنه أطلق لفظ الظلم تنبيها على أنه ظلم من الانسان على نفسه . حيث أقدم على المعصية ، وظلم أيضاً للغير بتقدير أن لاتتم المرأة عدتها ، أو كتمت شيئا مما خلق فى رحمها . أو الرجل ترك الامساك بالمعروف والتسريح بالاحسان ، أو أخذ من جملة ما آتاها شيئا لابسبب نشوز من جهة المرأة ، فى كل هذه المواضع يكون ظالما للغير فلو أطلق لفظ الظالم دل على كونه ظالما لنفسه . وظالما لغيره ، وفيه أعظم التهديدات

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ «٢٣٠»

قوله تعالى ﴿فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا ان ظنا أن يقيما حدود الله وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون﴾

اعلم أن هذا هو الحكم الخامس من أحكام الطلاق . وهو بيان أن الطلقة الثالثة قاطعة لحق الرجعة ، وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الذين قالوا : ان قوله (أو تسريح باحسان) إشارة إلى الطلقة الثالثة قالوا : ان قوله (فان طلقها) تفسير لقوله (تسريح باحسان) وهذا قول مجاهد ، إلا أنا بينا أن الأولى أن لايكون المراد من قوله (تسريح باحسان) الطلقة الثالثة ، وذلك لأن للزوج مع المرأة بعد الطلقة الثانية أحوالا ثلاثة : أحدها : أن يراجعها ، وهو المراد بقوله (فامساك بمعروف) والثانى : أن لايراجعها بل يتركها حتى تنقضى العدة وتحصل البينونة ، وهو المراد بقوله (أو تسريح باحسان) والثالث : أن يطلقها طلقة ثالثة ، وهو المراد بقوله (فان طلقها) فاذا كانت الأقسام ثلاثة ، والله تعالى ذكر ألفاظا ثلاثة وجب تنزيل كل واحد من الألفاظ الثلاثة على معنى من المعانى الثلاثة . فأما إن جعلنا قوله (أو تسريح باحسان) عبارة عن الطلقة الثالثة كنا قد صرفنا لفظين إلى معنى واحد على سبيل التكرار ، وأهملنا القسم الثالث ، ومعلوم أن الأول أولى .

واعلم أن وقوع آية الخلع فيما بين هاتين الآيتين كالشيء الأجنبى ، ونظم الآية (الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره)

فان قيل : فاذا كان النظم الصحيح هو هذا فما السبب فى إيقاع آية الخلع فيما بين هاتين الآيتين ؟

قلنا : السبب أن الرجعة والخلع لا يصحان إلا قبل الطلقة الثالثة . أما بعدها فلا يبقى شيء من ذلك : فلهذا السبب ذكر الله حكم الرجعة ، ثم أتبعه بحكم الخلع ، ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة لأنها كالخاتمة لجميع الأحكام المعتبرة فى هذا الباب والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ مذهب جمهور المجتهدين أن المطلقة بالثلاث لاتحل لذلك الزوج إلا بخمس

شرائط : تعتد منه ، وتعقد للثانى ، ويطؤها ثم يطلقها ثم تعتد منه ، وقال سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب : تحل بمجرد العقد . واختلف العلماء فى أن شرط الوطء بالسنة أو بالكتاب ، قال أبو مسلم الأصفهانى: الأمران معلومان بالكتاب وهذا هو المختار .

وقبل الخوض فى الدليل لابد من التنبيه على مقدمة . قال عثمان بن جنى : سألت أبا على عن قولهم : نكح المرأة . فقال : فرقت العرب بالاستعمال ، فاذا قالوا : نكح فلان فلانة ، أرادوا أنه عقد عليها . وإذا قالوا : نكح امرأته أوزوجته أرادوا به المجامعة . وأقول : هذا الذى قاله أبو على كلام محقق بحسب القوانين العقلية . لأن الاضافة الحاصلة بين الشيئين مغايرة لذات كل واحد من المضافين . فاذا قيل : نكح فلان زوجته فهـذا النكاح أمر حاصل بينـه وبين زوجته فهذا النكاح مغاير له ولزوجته . ثم الزوجة ليست اسما لتلك المرأة بحسب ذاتها بل اسما لتلك الذات بشرط كونها موصوفة بالزوجية ، فالزوجة ماهيـة مركبة من الذات ومن الزوجية والمفرد مقدم لامحالة على المركب .

إذا ثبت هـذا فنقول : إذا قلنا : نكح فلان زوجته ، فالناكح متأخر عن المفهوم من الزوجية ، والزوجية متقدمة على الزوجة من حيث انها زوجة ، تقدم المفرد على المركب ، واذا كان كذلك لزم القطع بأن ذلك النـكاح غير الزوجية ، إذا ثبت هذا كان قوله (حتى تنكح زوجا غيره) يقتضى أن يكون ذلك النـكاح غير الزوجية ، فـكل من قال بذلك قال : انه الوطء ، فثبت أن الآية دالة على أنه لابد من الوطء ، فقوله (تنكح) يدل على الوطء ، وقوله (زوجا) يدل على العقد ، وأما قول من يقول : ان الآية غير دالة على الوطء ، وانمـا ثبت الوطء بالسنة فضعيف ، لأن الآية تقتضى نفى الحل ممدودا إلى غاية ، وهى قوله (حتى تنكح) وماكان غاية للشىء يجب انتهاء الحكم عند ثبوته ، فيلزم انتهاء الحرمة عند حصول النـكاح ، فلو كان النـكاح عبارة عن العقد لـكانت الآية دالة على وجوب انتهاء الحرمة عند حصول العقد ، فكان رفعها بالخبر نسخا للقرآن بخبر الواحد ، وأنه غير جائز . أما إذا حملنا النكاح على الوطء ، وحملنا قوله (زوجا) على العقد ، لم يلزم هذا الاشـكال . وأما الخبر المشهور فى السنة فمـا روى أن تميمة بنت عبد الرحمن القرظى ، كانت تحت رفاعـة بن وهب بن عتيك القرظى ابن عمها ، فطلقها ثلاثا ، فـتزوجت بعبد الرحمن ابن الزبير القرظى ، فأتت النبى صلى الله عليه وسلم وقالت : كنت تحت رفاعة فطلقنى فبت طلاقى ، فتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير ، وان مامعه مثل هدبة الثوب ، وأنه طلقنى قبل أن يمسنى أفأرجع إلى ابن عمى؟ فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أتريدين أن ترجعى إلى رفاعة لا حتى

تذوق عسيلته ويذوق عسيلتك» والمراد بالعسيلة الجماع شبه اللذة فيه بالعسل ، فلبثت ما شاء الله ثم عادت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت : ان زوجى مسنى فكذبها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال : كذبت فى الأول فلن أصدقك فى الآخر ، فلبثت حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأتت أبا بكر فاستأذنت ، فقال : لا ترجعى اليه فلبثت حتى مضى لسبيله ، فأتت عمر فاستأذنت فقال لئن رجعت اليه لأرجمنك . وفى قصة رفاعة نزل قوله (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره)

أما القياس فلأن المقصود من توقيف حصول الحل على هذا الشرط زجر الزوج عن الطلاق لأن الغالب أن الزوج يستنكر أن يفترش زوجته رجل آخر ، ولهذا المعنى قال بعض أهل العلم انما حرم الله تعالى على نساء النبى أن ينكحن غيره لما فيه من الغضاضة ، ومعلوم أن الزجر انما يحصل بتوقيف الحل على الدخول فأما مجرد العقد فليس فيه زيادة نفرة فلا يصح جعله مانعا وزاجراً

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعى : إذا طلق زوجته واحدة أو اثنتين ، ثم نكحت زوجا آخر وأصابها ، ثم عادت إلى الأول بنكاح جديد لم يكن له عليها الا طلقة واحدة ، وهى التى بقيت له من الطلقات الأولى ، وقال أبو حنيفة : بل يملك عليها ثلاثا كما لو نكحت زوجا بعد الثلاث ، حجة الشافعى أن هذه طلقة ثالثة ، فوجب أن تحصل الحرمة الغليظة ، انما قلنا انها طلقة ثالثة لأنها طلقة وجدت بعد الطلقتين . والطلقة الثالثة موجبة للحرمة الغليظة ، لقوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد) الآية وقوله (فان طلقها) أعم من أن يطلقها الطلقة الثالثة مسبوقا بنكاح غيره ، أو غير مسبوق بنكاح غيره ، فكان الكل داخلا فيه

﴿المسألة الرابعة﴾ مذهب الشافعى رضى الله عنه : إذا تزوج بالمطلقة ثلاثا للغير ، على أنه اذا أحلها للاول بأن أصابها فلا نكاح بينهما ، فهذا نكاح متعة بأجل مجهول ، وهو باطل ، ولو تزوجها بشرط أن لا يطلقها إذا أحلها للاول ففيه قولان : أحدهما : لا يصح . والثانى : يصح ويبطل الشرط ، وبه قال أبو حنيفة ، ولو تزوجها مطلقا معتقداً بأنه إذا أحلها طلقها ، فالنكاح صحيح ، ويكره ذلك ، ويأثم به ، وقال مالك والثورى وأحمد : هذا النكاح باطل . دليلنا أن الآية تدل على أن الحرمة تنتهى بوطء مسبوق بعقد ، وقد وجدت ، فوجب القول بانتهاء الحرمة ، وحيث حكمنا بفساد النكاح ، فوطئها هل يقع به التحليل قولان ، والأصح أنه لا يقع به التحليل

أما قوله تعالى ﴿فان طلقها﴾ فالمعنى : ان طلقها الزوج الثانى الذى تزوجها بعد الطلقة الثالثة ، لأنه تعالى قد ذكره بقوله (حتى تنكح زوجا غيره فلا جناح عليهما) أى على المرأة المطلقة والزوج

الأول أن يتراجعا بنكاح جديد . فذكر لفظ النكاح بلفظ التراجع ، لأن الزوجية كانت حاصلة بينهما قبل ذلك . فاذا تناكحا فقد تراجعا إلى ماكانا عليه من النكاح ، فهذا تراجع لغوى ، بقى فى الآية مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر الآية يقتضى أن عند ما يطلقها الزوج الثانى تحل المراجعة للزوج الأول . إلا أنه مخصوص بقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) لأن المقصود من العدة استبراء الرحم ، وهذا المعنى حاصل ههنا ، وهذا هو الدى عول عليه سعيد بن المسيب فى أن التحليل يحصل بمجرد العقد ، لأن الوطء لو كان معتبراً لكانت العدة واجبة . وهذه الآية تدل على سقوط العدة . لأن الفاء فى قوله (فلا جناح عليهما أن يتراجعا) تدل على أن حل المراجعة حاصل عقيب طلاق الزوج الثانى ، الا أن الجواب ما قدمنا

﴿المسألة الثانية﴾ قال الخليل والكسائى : موضع (أن يتراجعا) خفض باضمار الخافض ، تقديره : فى أن يتراجعا وقال الفراء : موضعه نصب بنزع الخافض

أما قوله تعالى ﴿ان ظنا أن يقيما حدود الله﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قال كثير من المفسرين (ان ظنا) أى إن علما وأيقنا أنهما يقيمان حدود الله ، وهذا القول ضعيف من وجوه : أحدها : أنك لا تقول : علمت أن يقوم زيد ، ولكن علمت أنه يقوم زيد . والثانى : أن الانسان لا يعلم ما فى القدر ، وانما يظنه . والثالث : أنه بمنزلة قوله تعالى (وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك ان أرادوا إصلاحا) فان المعتبر هناك الظن فكذا ههنا ، واذا بطل هذا القول فالمراد منه نفس الظن ، أى متى حصل هذا الظن ، وحصل لهما العزم على إقامة حدود الله ، حسنت هذه المراجعة ، ومتى لم يحصل هذا الظن وخافا عند المراجعة من نشوز منها أو إضرار منه ، فالمراجعة تحرم

﴿المسألة الثانية﴾ كلمة «ان» فى اللغة للشرط ، والمعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط ، فظاهر الآية يقتضى أنه متى لم يحصل هذا الظن لم يحصل جواز المراجعة ، لكنه ليس الأمر كذلك ، فان جواز المراجعة ثابت سواء حصل هذا الظن أو لم يحصل ، الا أنا نقول : ليس المراد أن هذا شرط لصحة المراجعة : بل المراد منه أنه يلزمهم عند المراجعة بالنكاح الجديد رعاية حقوق الله تعالى . وقصد الاقامة لحدود الله وأوامره ، ثم قال بعد ذلك (وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قوله تعالى (وتلك حدود الله) اشارة إلى ما بينها من التكاليف ، وقوله (يبينها)

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ «٢٣١»

إشارة إلى الاستقبال . والجمع بينهما متناقض ، وعندى أن هذه النصوص التى تقدمت أكثرها عامة يتطرق اليها تخصيصات كثيرة ، وأكثر تلك المخصصات انما عرفت بالسنة ، فكان المراد والله أعلم أن هذه الأحكام التى تقدمت هى حدود الله . وسيبينها الله تعالى كمال البيان على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ، وهو كقوله تعالى (ليبين للناس ما نزل اليهم)

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ عاصم فى رواية أبان (نبينها) بالنون وهى نون التعظيم . والباقون بالياء على أنه يرجع على اسم الله تعالى

﴿المسألة الثالثة﴾ انما خص العلماء بهذا البيان لوجوه : أحدها : أنهم هم الذين ينتفعون بالآيات فغيرهم بمنزلة من لا يعتد به ، وهو كقوله (هدى للمتقين) والثانى : أنه خصهم بالذكر ، كقوله (وملائكته ورسله وجبريل وميكال) والثالث : يعنى به العرب لعلمهم باللسان . والرابع : يريد من له عقل وعلم ، كقوله (وما يعقلها إلا العالمون) والمقصود أنه لا يكلف الا عاقلا عالما بما يكلفه ، لأنه متى كان كذلك فقد أزيح عذر المكلف . والخامس : أن قوله (تلك حدود الله) يعنى ما تقدم ذكره من الأحكام يبينها الله لمن يعلم أن الله أنزل الكتاب وبعث الرسول ، ليعملوا بأمره ، وينتهوا عما نهوا عنه

قوله تعالى ﴿واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزوا واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شيء عليم﴾

اعلم أن فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أول ما يجب تقديمه فى هذه الآية أن لقائل أن يقول : لا فرق بين هذه الآية وبين قوله (الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان) فتكون اعادة هذه الآية بعد ذكر تلك الآية تكريراً لكلام واحد فى موضع واحد من غير فائدة ، وأنه لا يجوز .

والجواب : أما أصحاب أبى حنيفة فهم الذين حملوا قوله (الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان) على أن الجمع بين الطلقات غير مشروع ، وانما المشروع هو التفريق ، فهذا السؤال ساقط عنهم ، لأن تلك الآية فى بيان كيفية الجمع والتفريق ، وهذه الآية فى بيان كيفية الرجعة ، وأما أصحاب الشافعى رحمهم الله ، وهم الذين حملوا تلك الآية على كيفية الرجعة ، فهذا السؤال وارد عليهم . ولهم أن يقولوا : ان من ذكر حكما يتناول صورا كثيرة ، وكان اثبات ذلك الحكم فى بعض تلك الصور أهم ، لم يبعد أن يعيد بعد ذلك الحكم العام تلك الصورة الخاصة مرة أخرى ، ليدل ذلك التكرير على أن فى تلك الصورة من الاهتمام ماليس فى غيرها وهنا كذلك وذلك لأن قوله (الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان) فيه بيان أنه لابد فى مدة العدة من أحد هذين الأمرين ، واما فى هذه الآية ، ففيه بيان أن عند مشارفة العدة على الزوال لا بد من رعاية أحد هذين الأمرين . ومن المعلوم أن رعاية أحد هذين الأمرين عند مشارفة زوال العدة أولى بالوجوب من سائر الأوقات التى قبل هذا الوقت . وذلك لأن أعظم أنواع الايذاء أن يطلقها ، ثم يراجعها مرتين عند آخر الاجل ، حتى تبقى فى العدة تسعة أشهر ، فلما كان هذا أعظم أنواع المضارة ، لم يقبح أن يعيد الله حكم هذه الصورة تنبيها على أن هذه الصورة أعظم الصور اشتمالا على المضارة وأولاها بأن يحترز المكلف عنها

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (فأمسكوهن بمعروف) اشارة إلى المراجعة ، واختلف العلماء فى كيفية المراجعة ، فقال الشافعى رضى الله عنه : لما لم يكن نكاح ولا طلاق إلا بكلام ، لم تكن الرجعة إلا بكلام ، وقال أبو حنيفة والثورى رضى الله عنهما : تصح الرجعة بالوطء ، وقال مالك رضى الله عنه : ان نوى الرجعة بالوطء كانت رجعة ، والا فلا

حجة الشافعى رضى الله عنه ما روى أن ابن عمر رضى الله عنه لما طلق زوجته وهى حائض، فسأل عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ، فقال عليه الصلاة والسلام : مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر . أمره النبى صلى الله عليه وسلم بالمراجعة مطلقا . وقيل : درجات الأمر الجواز ، فنقول : انه كان مأذونا بالمراجعة فى زمان الحيض ، وما كان مأذونا بالوطء فى زمان الحيض ، فيلزم أن لا يكون الوطء رجعة . وحجة أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه أنه تعالى قال (فأمسكوهن

بمعروف) أمر بمجرد الامساك ، واذا وطئها فقد أمسكها ، فوجب أن يكون كافيا . أما الشافعى رضى الله تعالى عنه فانه لما قال : انه لا بد من الكلام ، فظاهر مذهبه أن الاشهاد على الرجعة مستحب ولا يجب، وبه قال مالك وأبو حنيفة رضى الله عنهما. وقال فى الاملاء: هو واجب، وهو اختيار محمد ابن جرير الطبرى . والحجة فيه قوله تعالى (فأمسكوهن بمعروف) ولا يكون معروفا إلا إذا عرفه الغير ، وأجمعنا على أنه لا يجب عرفان غير الشاهد ، فوجب أن يكون عرفان الشاهد واجباً وأجاب الأولون بأن المراد بالمعروف هو المراعاة وإيصال الخير لا ما ذكرتم

﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول : انه تعالى أثبت عند بلوغ الأجل حق المراجعة . وبلوغ الأجل عبارة عن انقضاء العدة ، وعند انقضاء العدة لا يثبت حق المراجعة

والجواب من وجهين : أحدهما : المراد ببلوغ الأجل مشارفة البلوغ . لا نفس البلوغ ، وبالجملة فهذا من باب المجاز الذى يطلق فيه اسم الكل على الأكثر ، وهو كقول الرجل إذا قارب البلد : قد بلغنا . الثانى : أن الأجل اسم للزمان فنحمله على الزمان الذى هو آخر زمان يمكن إيقاع الرجعة فيه . بحيث إذا فات لا يبقى بعده مكنة الرجعة ، وعلى هذا التأويل فلا حاجة بنا إلى المجاز

أما قوله تعالى ﴿ولا تمسكوهن ضرارا﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ لقائل أن يقول : لا فرق بين أن يقول (فأمسكوهن بمعروف) وبين قوله (ولا تمسكوهن ضرارا) لأن الأمر بالشىء نهى عن ضده ، فما الفائدة فى التكرار ؟

والجواب : الأمر لا يفيد إلا مرة واحدة . فلا يتناول كل الأوقات . أما النهى فانه يتناول كل الأوقات ، فلعله يمسكها بمعروف فى الحال . ولكن فى قلبه أن يضارها فى الزمان المستقبل . فلما قال تعالى (ولا تمسكوهن ضراراً) اندفعت الشبهات وزالت الاحتمالات

﴿المسألة الثانية﴾ قال القفال : الضرار هو المضارة . قال تعالى (والذين اتخذوا مسجدا ضرارا) أى اتخذوا المسجد ضرارا ليضاروا المؤمنين . ومعناه رجع الى إثارة العداوة . وإزالة الالفة وإيقاع الوحشة ، وموجبات النفرة ، وذكر المفسرون فى تفسير هذا الضرار وجوها : أحدها : ما روى أن الرجل كان يطلق المرأة ثم يدعها . فاذا قارب انقضاء القرء الثالث راجعها . وهكذا يفعل بها حتى تبقى فى العدة تسعة أشهر أو أكثر . والثانى : فى تفسير الضرار سوء العشرة . والثالث : تضييق النفقة ، واعلم أنهم كانوا يفعلون فى الجاهلية أكثر هذه الأعمال رجاء أن تختلع المرأة منه بمالها

أما قوله تعالى ﴿لتعتدوا﴾ ففيه وجهان : الأول : المراد لا تضاروهن فتكونوا معتدين ، يعنى فتكون عاقبة أمركم ذلك . وهو كقوله (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) أى فكان لهم

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ

وهى لام العاقبة . والثانى : أن يكون المعنى : لا تضاروهن على قصد الاعتداء عليهن ، فحينئذ تصيرون عصاة الله ، وتكونون متعمدين قاصدين لتلك المعصية ، ولا شك أن هذا أعظم أنواع المعاصى

أما قوله تعالى ﴿ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه﴾ ففيه وجوه : أحدها : ظلم نفسه بتعريضها لعذاب الله . وثانيها : ظلم نفسه بأن فوت عليها منافع الدنيا والدين ، أما منافع الدنيا فانه إذا اشتهر فيما بين الناس بهذه المعاملة القبيحة لا يرغب فى التزوج به ولا فى معاملته أحد . وأما منافع الدين فالثواب الحاصل على حسن العشرة مع الأهل والثواب الحاصل على الانقياد لأحكام الله تعالى وتكاليفه

أما قوله تعالى ﴿ولا تتخذوا آيات الله هزوا﴾ ففيه وجوه : الأول : أن من نسى فلم يفعله بعد أن نصب نفسه منصب من يطيع ذلك الأمر . يقال فيه أنه استهزأ بهذا الأمر ويلعب به ، فعلى هذا كل من أمر بأنه تجب عليه طاعة الله وطاعة رسوله ، ثم وصلت اليه هذه التكاليف التى تقدم ذكرها فى العدة والرجعة والخلع وترك المضارة فلا يتشمر لأدائها ، كان كالمستهزىء بها ، وهذا تهديد عظيم للعصاة من أهل الصلاة . وثانيها : المراد : ولا تتسامحوا فى تكاليف الله كما يتسامح فيما يكون من باب الهزل والعبث . والثالث : قال أبو الدرداء : كان الرجل يطلق فى الجاهلية ، ويقول : طلقت وأنا لاعب . ويعتق وينكح ، ويقول مثل ذلك . فأنزل الله تعالى هذه الآية ، فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال «من طلق ، أو حرر ، أو نكح ، فزعم أنه لاعب فهو جد» والرابع قال عطاء : المعنى أن المستغفر من الذنب إذا كان مصرا عليه أو على مثله ، كان كالمستهزىء بآيات الله تعالى . والأقرب هو الوجه الأول ، لأن قوله (ولا تتخذوا آيات الله هزوا) تهديد ، والتهديد إذا ذكر بعد ذكر التكاليف كان ذلك التهديد تهديدا على تركها ، لا على شىء آخر غيرها . واعلم أنه تعالى لما رغبهم فى أداء التكاليف بما ذكر من التهديد ، رغبهم أيضا فى أدائها بأن ذكرهم أنواع نعمه عليهم . فبدأ أولا بذكرها على سبيل الاجمال . فقال (واذكروا نعمة الله عليكم) وهذا يتناول كل نعم الله على العبد فى الدنيا وفى الدين . ثم انه تعالى ذكر بعد هذا نعم الدين ، وإنما خصها بالذكر لأنها أجل من نعم الدنيا . فقال (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به) والمعنى أنه إنما أنزل الكتاب والحكمة ليعظكم به . ثم قال (واتقوا الله) أى فى أوامره كلها ، ولا تخالفوه فى نواهيه ، واعلموا أن الله بكل شىء عليم

قوله تعالى ﴿وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا

إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ «٢٣٢»

بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذلكم أزكى لكم وأطهر والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾

اعلم أن هذا هو الحكم السادس من أحكام الطلاق ، وهو حكم المرأة المطلقة بعد انقضاء العدة وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى سبب نزول الآية وجهان : الأول : روى أن معقل بن يسار زوج أخته جميل بن عبد الله بن عاصم ، فطلقها ثم تركها حتى انقضت عدتها ، ثم ندم فجاء يخطبها لنفسه ورضيت المرأة بذلك ، فقال لها معقل : انه طلقك ثم تريدين مراجعته وجهى من وجهك حرام ان راجعتيه فأنزل الله تعالى هذه الآية ، فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم معقل بن يسار وتلا عليه هذه الآية فقال معقل : رغم أنفى لأمر ربى ، اللهم رضيت وسلمت لأمرك ، وأنكح أخته زوجها . والثانى : روى عن مجاهد والسدى أن جابر بن عبد الله كانت له بنت عم فطلقها زوجها وأراد رجعتها بعد العدة فأبى جابر ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وكان جابر يقول : فى نزلت هذه الآية

﴿المسألة الثانية﴾ «العضل» المنع . يقال : عضل فلان ابنته ، إذا منعها من التزوج ، فهو يعضلها ويعضلها ، بضم الضاد وبكسرها وأنشد الأخفش :

وان قصائدى لك فاصطنعنى كرائم قد عضلن عن النكاح

وأصل العضل فى اللغة الضيق ، يقال : عضلت المرأة إذا نشب الولد فى بطنها ، وكذلك عضلت الشاة ، وعضلت الأرض بالجيش إذا ضاقت بهم لكثرتهم . قال أوس بن حجر :

ترى الأرض منا بالفضاء مريضة معضلة منا بجيش عرمرم

وأعضل المريض الأطباء أى أعياهم . وسميت العضلة عضلة لأن القوى المحركة منشؤها منها ، ويقال : داء عضال . للأمر إذا اشتد ، ومنه قول أوس :

وليس أخوك الدائم العهد بالذى يذمك ان ولى ويرضيك مقبلا
ولكنه النائى إذا كنت آمنا وصاحبك الأدنى إذا الأمر أعضلا

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلف المفسرون فى أن قوله (فلا تعضلوهن) خطاب لمن ؟ فقال الأكثرون

انه خطاب للأولياء . وقال بعضهم : انه خطاب للأزواج ، وهذا هو المختار ، الذي يدل عليه أن قوله تعالى (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن) جملة واحدة مركبة من شرط وجزاء ، فالشرط قوله (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن) والجزاء قوله (فلا تعضلوهن) ولا شك أن الشرط وهو قوله (وإذا طلقتم النساء) خطاب مع الأزواج ، فوجب أن يكون الجزاء وهو قوله (فلا تعضلوهن) خطاباً معهم أيضاً ، إذ لو لم يكن كذلك لصار تقدير الآية : إذا طلقتم النساء أيها الأزواج فلا تعضلوهن أيها الأولياء ، وحينئذ لا يكون بين الشرط وبين الجزاء مناسبة أصلا . وذلك يوجب تفكك نظم الكلام . وتنزيه كلام الله عن مثله واجب ، فهذا كلام قوى متين فى تقرير هذا القول ، ثم انه يتأكد بوجهين آخرين : الأول : أن من أول آية فى الطلاق الى هذا الموضع كان الخطاب كله مع الأزواج ، والبتة ما جرى للأولياء ذكر ، فكان صرف هذا الخطاب الى الأولياء على خلاف النظم . الثانى : ما قبل هذه الآية خطاب مع الأزواج فى كيفية معاملتهم مع النساء قبل انقضاء العدة فاذا جعلنا هذه الآية خطاباً لهم فى كيفية معاملتهم مع النساء بعد انقضاء العدة ، كان الكلام منتظما ، والترتيب مستقيما ، أما إذا جعلناه خطابا للأولياء لم يحصل فيه مثل هذا الترتيب الحسن اللطيف ، فكان صرف الخطاب الى الأزواج أولى

حجة من قال : الآية خطاب للأولياء وجوه : الأول : وهو عمدتهم الكبرى : أن الروايات المشهورة فى سبب نزول الآية دالة على أن هذه الآية خطاب مع الأولياء لا مع الأزواج ، ويمكن أن يجاب عنه بأنه لما وقع التعارض بين هذه الحجة وبين الحجة التى ذكرناها كانت الحجة التى ذكرناها أولى بالرعاية ، لأن المحافظة على نظم الكلام أولى من المحافظة على خبر الواحد . وأيضا فلأن الروايات متعارضة ، فروى عن معقل أنه كان يقول : ان هذه الآية لو كانت خطابا مع الأزواج لكانت اما أن تكون خطاباً قبل انقضاء العدة ، أو مع انقضائها ، والأول باطل ، لأن ذلك مستفاد من الآية ، فلو حملنا هذه الآية على مثل ذلك المعنى كان تكرارا من غير فائدة ، وأيضا فقد قال تعالى (لا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف) فنهى عن العضل حال حصول التراضى ، ولا يحصل التراضى بالنكاح إلا بعد التصريح بالخطبة ، ولا يجوز التصريح بالخطبة إلا بعد انقضاء العدة ، قال تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله) . والثانى : أيضا باطل لأن بعد انقضاء العدة ليس للزوج قدرة على عضل المرأة ، فكيف يصرف هذا النهى اليه . ويمكن أن يجاب عنه بأن الرجل قد يكون بحيث يشتد ندمه على مفارقة المرأة بعد انقضاء عدتها ، وتلحقه الغيرة إذا رأى من يخطبها ، وحينئذ يعضلها عن أن ينكحها غيره إما بأن يجحد الطلاق

أو يدعى أنه كان راجعها فى العدة ، أو يدس الى من يخطبها بالتهديد والوعيد . أو يسىء القول فيها وذلك بأن ينسبها الى أمور تنفر الرجل عن الرغبة فيها ، فالله تعالى نهى الأزواج عن هذه الأفعال وعرفهم أن ترك هذه الأفعال أزكى لهم وأطهر من دنس الآثام

(الحجة الثالثة لهم) قالوا قوله تعالى (أن ينكحن أزواجهن) معناه : ولا تمنعوهن من أن ينكحن الذين كانوا أزواجا لهن قبل ذلك ، وهذا الكلام لا ينتظم إلا إذا جعلنا الآية خطابا للأولياء ، لأنهم كانوا يمنعونهن من العود إلى الذين كانوا أزواجا لهن قبل ذلك . فاما إذا جعلنا الآية خطاباً للازواج ، فهذا الكلام لايصح ، ويمكن أن يجاب عنه بأن معنى قوله (ينكحن أزواجهن) من يريدون أن يتزوجوهن . فيكونون أزواجا ، والعرب قد تسمى الشىء باسم ما يؤول اليه ، فهذا جملة الكلام فى هذا الباب .

(المسألة الرابعة) تمسك الشافعى رضى الله عنه بهذه الآية فى بيان أن النكاح بغير ولى لايجوز وبنى ذلك الاستدلال على أن الخطاب فى هذه الآية مع الأولياء ، قال : وإذا ثبت هذا وجب أن يكون التزويج إلى الأولياء لا إلى النساء ، لأنه لو كان للمرأة أن تتزوج بنفسها . أو توكل من يزوجها لما كان الولى قادرا على عضلها من النكاح ، ولو لم يقدر الولى على هذا العضل لما نهاه الله عزوجل عن العضل . وحيث نهاه عن العضل كان قادراً على العضل . وإذا كان الولى قادراً على العضل ، وجب أن لا تكون المرأة متمكنة من النكاح ، واعلم أن هذا الاستدلال بناء على أن هذا الخطاب مع الأولياء . وقد تقدم ما فيه من المباحث . ثم ان سلمنا هذه المقدمة لكن لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله (ولا تعضلوهن) أن يخليها ورأيها فى ذلك ، وذلك لأن الغالب فى النساء الأيامى أن يركن إلى رأى الأولياء فى باب النكاح ، وإن كان الاستئذان الشرعى لهن . وإن يكن تحت تدبيرهم ورأيهم . وحينئذ يكونون متمكنين من منعهن لتمكنهم من تزويجهن . فيكون النهى محمولا على هذا الوجه ، وهو منقول عن ابن عباس فى تفسير الآية . وأيضا فثبوت العضل فى حق الولى ممتنع ، لأنه مهما عضل لا يبقى لعضله أثر ، وعلى هذا الوجه فصدور العضل عنه غير معتبر ، وتمسك أبو حنيفة رضى الله عنه بقوله تعالى (أن ينكحن أزواجهن) على أن النكاح بغير ولى جائز ، وقال انه تعالى أضاف النكاح اليها اضافة الفعل إلى فاعله . والتصرف إلى مباشره ، ونهى الولى عن منعها من ذلك ، ولو كان ذلك التصرف فاسداً لما نهى الولى عن منعها منه ، قالوا : وهذا النص متأكد بقوله تعالى (حتى تنكح زوجا غيره) وبقوله (فاذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف وتزويجها نفسها من الكفء فعل بالمعروف . فوجب أن يصح وحقيقة هذه الاضافة على

المباشر دون الخاطب ، وأيضا قوله تعالى (وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبى إن أراد النبى أن يستنكحها) دليل واضح مع أنه لم يحضر هناك ولى البتة ، وأجاب أصحابنا بأن الفعل كما يضاف إلى المباشر قد يضاف أيضا إلى المتسبب . يقال : بنى الأمير داراً ، وضرب ديناراً ، وهذا وإن كان مجازاً إلا أنه يجب المصير اليه لدلالة الأحاديث على بطلان هذا النكاح .

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله تعالى (فبلغن أجلهن) محمول فى هذه الآية على انقضاء العدة ، قال الشافعى رضى الله عنه : دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين ، ومعنى هذا الكلام أنه تعالى قال فى الآية السابقة (فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف) ولو كانت عدتها قد انقضت لما قال (فأمسكوهن بمعروف) لأن إمساكها بعد انقضاء العدة لايجوز ، ولما قال (أوسرحوهن بمعروف) لأنها بعدانقضاء العدة تكون مسرحة ، فلاحاجة إلى تسريحها ، وأماهذه الآية التى نحن فيها فالله تعالى نهى عن عضلهن عن التزوج بالأزواج . وهذا النهى إنما يحسن فى الوقت الذى يمكنها أن تتزوج فيه بالأزواج ، وذلك إنما يكون بعدانقضاء العدة ، فهذا هو المراد من قول الشافعى رضى الله عنه ، دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين .

أما قوله تعالى (إذا تراضوا بينهم بالمعروف) ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى التراضى وجهان : أحدهما : ماوافق الشرع من عقد حلال ومهر جائز وشهود عدول . وثانيها : أن المراد منه مايضاد ماذكره فى قوله تعالى (ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا) فيكون معنى الآية أن يرضى كل واحد منهما مالزمه فى هذا العقد لصاحبه ، حتى تحصل الصحبة الجميلة ، وتدوم الألفة .

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعضهم : التراضى بالمعروف ، هو مهر المثل ، وفرعوا عليه مسألة فقهية وهى أنها إذا زوجت نفسها ونقصت عن مهر مثلها نقصانا فاحشا ، فالنكاح صحيح عند أبى حنيفة ، وللولى أن يعترض عليها بسبب النقصان عن المهر . وقال أبو يوسف ومحمد : ليس للولى ذلك

حجة أبى حنيفة رحمه الله فى هذه الآية هو قوله تعالى (إذا تراضوا بينهم بالمعروف) وأيضا أنها بهذا النقصان أرادت إلحاق الشين بالأولياء ، لأن الأولياء يتضررون بذلك لأنهم يعيرون بقلة المهور ، ويتفاخرون بكثرتها . ولهذا يكتمون المهر القليل حياء ، ويظهرون المهر الكثير رياء ، وأيضا فان نساء العشيرة يتضررن بذلك لأنه ربما وقعت الحاجة إلى إيجاب مهر المثل لبعضهن ، فيعتبرون ذلك بهذا المهر القليل ، فلا جرم للأولياء أن يمنعوها عن ذلك ، وينوبوا عن نساء العشيرة . ثم أنه تعالى لما بين حكمة التكليف قرنه بالتهديد ، فقال (ذلك يوعظ به

من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر) وذلك لأن من حق الوعظ أن يتضمن التحذير من المخالفة، كما يتضمن الترغيب فى الموافقة، فكانت الآية تهديداً من هذا الوجه. وفى الآية سؤالان:

﴿السؤال الأول﴾ لم وحد الكاف فى قوله تعالى «ذلك» مع أنه يخاطب جماعة؟

والجواب: هذا جائز فى اللغة، والتثنية أيضا جائزة. والقرآن نزل باللغتين جميعاً، قال تعالى (ذلكما مما علمنى ربى) وقال (فذلكن الذى لمتننى فيه) وقال (يوعظ به) وقال (ألم أنهكما عن تلكما الشجرة)

﴿السؤال الثانى﴾ لم خصص هذا الوعظ بالمؤمنين دون غيرهم؟

الجواب: لوجوه: أحدها: لما كان المؤمن هو المنتفع به حسن تخصيصه به، كقوله (هدى للمتقين) وهو هدى للكل، كما قال (هدى للناس) وقال (انما أنت منذر من يخشاها، انما تنذر من اتبع الذكر) مع أنه كان منذراً للكل، كما قال (ليكون للعالمين نذيراً). وثانيها: احتج بعضهم بهذه الآية على أن الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الدين، قالوا: والدليل عليه أن قوله «ذلك» اشارة إلى ما تقدم ذكره من بيان الأحكام، فلما خصص ذلك بالمؤمنين دل على أن التكليف بفروع الشرائع غير حاصل إلا فى حق المؤمنين وهذا ضعيف، لأنه ثبت أن ذلك التكليف عام، قال تعالى (ولله على الناس حج البيت). وثالثها: أن بيان الأحكام وإن كان عاما فى حق المكلفين، الا أن كون ذلك البيان وعظاً مختص بالمؤمنين. لأن هذه التكاليف انما توجب على الكفار على سبيل إثباتها بالدليل القاهر الملزم المعجز، أما المؤمن الذى يقر بحقيقتها، فانها إنما تذكر له وتشرح له على سبيل التنبيه والتحذير، ثم قال (ذلكم أزكى لكم وأطهر) يقال: زكا الزرع إذا نما، فقوله (أزكى لكم) اشارة إلى استحقاق الثواب الدائم، وقوله (وأطهر) اشارة إلى إزالة الذنوب والمعاصى التى يكون حصولها سببا لحصول العقاب، ثم قال (والله يعلم وأنتم لا تعلمون) والمعنى أن المكلف وإن كان يعلم وجه الصلاح فى هذه التكاليف على الجملة، الا أن التفصيل فى هذه الأمور غير معلوم والله تعالى عالم فى كل ما أمر ونهى بالكمية والكيفية بحسب الواقع وبحسب التقدير، لأنه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات، فلما كان كذلك صح أن يقول (والله يعلم وأنتم لا تعلمون) ويجوز أن يراد به، والله يعلم من يعمل على وفق هذه التكاليف، ومن لا يعمل بها وعلى جميع الوجوه فالمقصود من الآيات تقرير طريقة الوعد والوعيد.

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا

الحكم العاشر

الرضـــاع

قوله تعالى ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فان أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما﴾

اعلم أن فى قوله تعالى (والوالدات) ثلاثة أقوال : الأول : أن المراد منه ما أشعر ظاهر اللفظ به وهو جميع الوالدات . سواء كن مزوجات أو مطلقات، والدليل عليه أن اللفظ عام ، وما قام دليل التخصيص ، فوجب تركه على عمومه

﴿والقول الثانى﴾ المراد منه : الوالدات المطلقات . قالوا : والذى يدل على أن المراد ذلك وجهان : أحدها : أن الله تعالى ذكر هذه الآية عقيب آية الطلاق ، فكانت هذه الآية تتمة تلك الآيات ظاهراً . وسبب التعليق بين هذه الآية وبين ماقبلها أنه إذا حصلت الفرقة حصل التباغض والتعادى ، وذلك يحمل المرأة على إيذاء الولد من وجهين : أحدهما : أن إيذاء الولد يتضمن إيذاء الزوج المطلق ، والثانى : أنها ربما رغبت فى التزوج بزوج آخر ، وذلك يقتضى إقدامها على إهمال أمر الطفل . فلما كان هذا الاحتمال قائما ، لاجرم ندب الله الوالدات المطلقات إلى رعاية جانب الأطفال ، والاهتمام بشأنهم . فقال (والوالدات يرضعن أولادهن) والمراد المطلقات

﴿الحجة الثانية﴾ لهم ماذكره السدى . قال: المراد بالوالدات المطلقات . لأن الله تعالى قال بعد هذه الآية (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن) ولو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية

لا لأجل الرضاع ، واعلم أنه يمكن الجواب عن الحجة الأولى أن هذه الآية مشتملة على حكم مستقل بنفسه ، فلم يجب تعلقها بما قبلها ، وعن الحجة الثانية لا يبعد أن تستحق المرأة قدرا من المال لمكان الزوجية ، وقدرا آخر لمكان الرضاع ، فانه لا منافاة بين الأمرين

﴿القول الثالث﴾ قال الواحدى فى البسيط : الأولى أن يحمل على الزوجات فى حال بقاء النكاح لأن المطلقة لا تستحق الكسوة ، وإنما تستحق الأجرة

فان قيل : إذا كانت الزوجية باقية فهى مستحقة النفقة والكسوة بسبب النكاح سواء أرضعت الولد أو لم ترضع ، فما وجه تعليق هذا الاستحقاق بالارضاع

قلنا : النفقة والكسوة يجبان فى مقابلة التمكين ، فاذا أشغلت بالحضانة والارضاع لم تتفرغ لخدمة الزوج فربما توهم متوهم أن نفقتها وكسوتها تسقط بالخلل الواقع فى خدمة الزوج ، فقطع الله ذلك الوهم بايجاب الرزق والكسوة ، وان اشتغلت المرأة بالارضاع . هذا كله كلام الواحدى رحمه الله

أما قوله تعالى ﴿يرضعن أولادهن﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ هذا الكلام وان كان فى اللفظ خبراً إلا أنه فى المعنى أمر . وانما جاز ذلك لوجهين : الأول : تقدير الآية : والوالدات يرضعن أولادهن فى حكم الله الذى أوجبه . الا أنه حذف لدلالة الكلام عليه . والثانى : أن يكون معنى : يرضعن : ليرضعن . إلا أنه حذف ذلك للتصرف فى الكلام مع زوال الايهام

﴿المسألة الثانية﴾ هذا الأمر ليس أمر إيجاب . ويدل عليه وجهان : الأول : قوله تعالى (فان أرضعن لكم فآتوهن أجورهن) ولو وجب عليها الرضاع . لما استحقت الأجرة : الثانى : أنه تعالى قال بعد ذلك (وان تعاسرتم فسترضع له أخرى) وهذا نص صريح ، ومنهم من تمسك فى نفى الوجوب عليها بقوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن) والوالدة قد تكون مطلقة فلم يكن وجوب رزقها على الوالد الا بسبب الارضاع . فلو كان الارضاع واجباً عليها لما وجب ذلك ، وفيه البحث الذى قدمناه . إذا ثبت أن الارضاع غير واجب على الأم فهذا الأمر محمول على الندب من حيث أن تربية الطفل بلبن الأم أصلح له من سائر الألبان . ومن حيث ان شفقة الأم عليه أتم من شفقة غيرها ، هذا إذا لم يبلغ الحال فى الولد إلى حد الاضطرار بأن لا يوجد غير الأم ، أو لا يرضع الطفل إلا منها ، فواجب عليها عند ذلك أن ترضعه ، كما يجب على كل أحد مواساة المضطر فى الطعام

أما قوله تعالى ﴿حولين كاملين﴾ ففيه مسائل

(المسألة الأولى) أصل الحول من حال الشيء يحول إذا انقلب ، فالحول منقلب من الوقت الأول إلى الثاني ، وإنما ذكر الكمال لرفع التوهم من أنه على مثل قولهم أقام فلان بمكان كذا حولين أو شهرين ، وإنما أقام حولا وبعض الآخر . ويقولون : اليوم يومان مذلم أره ، وإنما يعنون يوماً وبعض اليوم الآخر

(المسألة الثانية) اعلم أنه ليس التحديد بالحولين تحديد إيجاب ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه تعالى قال بعد ذلك (لمن أراد أن يتم الرضاعة) فلما عاق هذا الاتمام بارادتنا ثبت أن هذا الاتمام غير واجب . الثاني : أنه تعالى قال (فان أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فثبت أنه ليس المقصود من ذكر هذا التحديد إيجاب هذا المقدار ، بل فيه وجوه : الأول : وهو الأصح أن المقصود منه قطع التنازع بين الزوجين إذا تنازعا فى مدة الرضاع . فقدر الله ذلك بالحولين حتى يرجعا اليه عند وقوع التنازع بينهما . فان أراد الأب أن يفطمه قبل الحولين ولم ترض الأم لم يكن له ذلك . وكذلك لو كان على عكس هذا فأما إذا اجتمعا على أن يفطما الولد قبل تمام الحولين فلهما ذلك

(الوجه الثانى) فى المقصود من هذا التحديد هو أن للرضاع حكما خاصاً فى الشريعة ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم «يحرم من الرضاع مايحرم من النسب» والمقصود من ذكر هذا التحديد بيان أن الارتضاع ما لم يقع فى هذا الزمان . لايفيد هذا الحكم . هذا هو مذهب الشافعى رضى الله عنه . وهو قول على وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعلقمة والشعبى والزهرى رضى الله عنهم ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : مدة الرضاع ثلاثون شهرا

حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه :

(الحجة الأولى) أنه ليس المقصود من قوله (لمن أراد أن يتم الرضاعة) هو التمام بحسب حاجة الصبى إلى ذلك . إذ من المعلوم أن الصبى كما يستغنى عن اللبن عند تمام الحولين . فقد يحتاج اليه بعد الحولين . لضعف فى تركيبه لأن الأطفال يتفاوتون فى ذلك ، وإذا لم يجز أن يكون المراد بالتمام هذا المعنى ، وجب أن يكون المراد هو الحكم المخصوص المتعلق بالرضاع . وعلى هذا التقدير تصير الآية دالة على أن حكم الرضاع لايثبت إلا عند حصول الارضاع فى هذه المدة

(الحجة الثانية) روى عن على رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال «لارضاع بعد فصال» وقال تعالى (وفصاله فى عامين)

(الحجة الثالثة) ماروى ابن عباس رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال «لا يحرم من

الرضاع إلا ماكان فى الحولين»

﴿والوجه الثالث﴾ فى المقصود من هذا التحديد ما روى ابن عباس أنه قال للتى تضع لستة أشهر أنها ترضع حولين كاملين ، فان وضعت لسبعة أشهر أرضعت ثلاثة وعشرين شهراً ، وقال آخرون : الحولان هو الحد فى رضاع كل مولود ، وحجة ابن عباس رضى الله عنهما أنه تعالى قال (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) دلت هذه الآية على أن زمان هاتين الحالتين هو هذا القدر من الزمان ، فكما ازداد فى مدة إحدى الحالتين ، انتقص من مدة الحالة الأخرى

﴿المسألة الثالثة﴾ روى أن رجلا جاء إلى على رضى الله عنه فقال : تزوجت جارية بكراً وما رأيت بها ريبة ، ثم ولدت لستة أشهر . فقال على رضى الله عنه : قال الله (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وقال تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) فالحمل ستة أشهر الولد ولدك ، وعن عمر أنه جيء بامرأة وضعت لستة أشهر ، فشاور فى رجمها فقال ابن عباس : ان خاصمتكم بكتاب الله خصمتكم ، ثم ذكر هاتين الآيتين . واستخرج منهما أن أقل الحمل ستة أشهر

أما قوله تعالى ﴿لمن أراد أن يتم الرضاعة﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عباس رضى الله عنهما (أن يكمل الرضاعة) وقرىء (الرضاعة) بكسر الراء

﴿المسألة الثانية﴾ فى كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجهان : الأول : أن تقدير الآية : هذا الحكم لمن أراد إتمام الرضاعة ، وعن قتادة أنزل الله حولين كاملين ، ثم أنزل اليسر والتخفيف ، فقال (لمن أراد أن يتم الرضاعة) والمعنى أنه تعالى جوز النقصان بذكر هذه الآية . والثانى : أن اللام متعلقة بقوله (يرضعن) كما تقول : أرضعت فلانة لفلان ولده ، أى يرضعن حولين لمن أراد أن يتم الارضاع من الآباء ، لأن الأب يجب عليه ارضاع الولد دون الأم لما بيناه .

أما قوله تعالى ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ (المولود له) هو الوالد ، وإنما عبر عنه بهذا الاسم لوجوه : الأول : قال صاحب الكشاف : ان السبب فيه أن يعلم أن الوالدات إنما ولدن الأولاد للآباء ، ولذلك ينسبون اليهم لا إلى الأمهات وأنشد للمأمون بن الرشيد

وإنما أمهات الناس أوعية   مستودعات وللآباء أبناء

الثانى : أن هذا تنبيه على أن الولد إنما يلتحق بالوالد لكونه مولودا على فراشه ، على ما قال صلى الله عليه وسلم «الولد للفراش» فكأنه قال : إذا ولدت المرأة الولد للرجل وعلى فراشه ، وجب

عليه رعاية مصالحه . فهذا تنبيه على أن سبب النسب واللحاق مجرد هذا القدر . الثالث : أنه قيل فى تفسير قوله (يا ابن أم) أن المراد منه أن الأم مشفقة على الولد . فكان الغرض من ذكر الأم تذكير الشفقة . فكذا ههنا ذكر الوالد بلفظ المولود له تنبيها على أن هذا الولد إنما ولد لأجل الأب ، فكان نقصه عائدا اليه . ورعاية مصالحه لازمة له . كما قيل : كلمة لك ، وكلمة عليك

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى كما وصى الأم برعاية جانب الطفل فى قوله تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) وصى الأب برعاية جانب الأم حتى تكون قادرة على رعاية مصلحة الطفل فأمره برزقها وكسوتها بالمعروف . والمعروف فى هذا الباب قد يكون محدوداً بشرط وعقد . وقد يكون غير محدود إلا من جهة العرف . لأنه إذا قام بما يكفيها فى طعامها وكسوتها ، فقد استغنى عن تقدير الأجرة ، فانه إن كان ذلك أقل من قدر الكفاية لحقها ضرر من الجوع والعرى . فضررها يتعدى إلى الولد

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى وصى الأم برعاية الطفل أولا ، ثم وصى الأب برعايته ثانياً ، وهذا يدل على أن احتياج الطفل إلى رعاية الأم أشد من احتياجه إلى رعاية الأب . لأنه ليس بين الطفل وبين رعاية الأم واسطة البتة . أما رعاية الأب فانما تصل إلى الطفل بواسطة ، فانه يستأجر المرأة على إرضاعه وحضانته بالنفقة والكسوة ، وذلك يدل على أن حق الأم أكثر من حق الأب . والأخبار المطابقة لهذا المعنى كثيرة مشهورة ، ثم قال تعالى (لا تكلف نفس إلا وسعها) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ التكليف : الالزام . يقال : كلفه الأمر فتكلف وكلف ، وقيل : ان أصله من الكلف ، وهو الأثر على الوجه من السواد ، فمعنى تكلف الأمر اجتهد أن يبين فيه أثره وكلفه ألزمه ما يظهر فيه أثره . والوسع ما يسع الانسان فيطيقه أخذه ، من سعة الملك أى العرض ، ولو ضاق لعجز عنه ، والسعة بمنزلة القدرة ، فلهذا قيل : الوسع فوق الطاقة

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من الآية أن أب هذا الصبى لا يكلف الانفاق عليه وعلى أمه ، إلا ما تتسع له قدرته ، لأن الوسع فى اللغة ما تتسع له القدرة ، ولا يبلغ استغراقها ، وبين أنه لا يلزم الأب إلا ذلك . وهو نظير قوله فى سورة الطلاق (فان أرضعن لكم فآتوهن أجورهن) ثم قال (وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى) ثم بين فى النفقة أنها على قدر إمكان الرجل بقوله (لينفق ذو سعة من سعته ، ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها)

﴿المسألة الثالثة﴾ المعتزلة تمسكوا بهذه الآية على أن الله تعالى لايكلف العباد إلا ما يقدرون عليه ، لأنه أخبر أنه لايكلف أحداً إلا ماتتسع له قدرته ، والوسع فوق الطاقة ، فاذا لم يكلفه الله تعالى مالاتتسع له قدرته ، فبأن لايكلفه مالا قدرة له عليه أولى

ثم قال ﴿لاتضار والدة بولدها﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو وقتيبة عن الكسائى (لاتضار) بالرفع . والباقون بالفتح . أما الرفع فقال الكسائى والفراء : انه نسق على قوله (لاتكلف) قال على بن عيسى: هذا غلط لأن النسق بلا انما هو اخراج الثانى مما دخل فيه الأول نحو : ضربت زيداً لاعمراً فاما أن يقال : يقوم زيد لايقعد عمرو ، فهو غير جائز على النسق . بل الصواب أنه مرفوع على الاستئناف فى النهى كما يقال : لايضرب زيد لاتقتل عمرا وأما النصب فعلى النهى . والأصل لاتضارر فأدغمت الراء الأولى فى الثانية وفتحت الثانية لالتقاء الساكنين . يقال : يضارر رجل زيدا ، وذلك لأن أصل الكلمة التضعيف ، فأدغمت إحدى الراءين فى الأخرى . فصار لاتضار ، كما تقول : لاتردد ثم تدغم فتقول : لاترد بالفتح ، قال تعالى (ياأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه) وقرأ الحسن (لاتضار) بالكسر وهو جائز فى اللغة . وقرأ أبان عن عاصم (لاتضارر) مظهرة الراء مكسورة على أن الفعل لها

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (لاتضار) يحتمل وجهين كلاهما جائز فى اللغة . وإنما احتمل الوجهين نظرا لحال الادغام الواقع فى تضار : أحدهما : أن يكون أصله لاتضارر بكسر الراء الأولى ، وعلى هذا الوجه تكون المرأة هى الفاعلة للضرار والثانى : أن يكون أصله لاتضارر بفتح الراء الأولى فتكون المرأة هى المفعول بها الضرار . وعلى الوجه الأول يكون المعنى : لاتفعل الأم الضرار بالأب بسبب إيصال الضرر إلى الولد ، وذلك بأن تمتنع المرأة من إرضاعه مع أن الأب ماامتنع عليها فى النفقة من الرزق والكسوة ، فتلقى الولد عليه ، وعلى الوجه الثانى معناه : لاتضارر . أى لايفعل الأب الضرار بالأم فينزع الولد منها مع رغبتها فى إمساكها وشدة محبتها له . وقوله (ولا مولود له بولده) أى : ولا تفعل الأم الضرار بالأب بأن تلقى الولد عليه ، والمعنيان يرجعان إلى شىء واحد ، وهو أن يغيظ أحدهما صاحبه بسبب الولد

فان قيل : لم قال (تضار) والفعل لواحد ؟

قلنا لوجوه : أحدها : أن معناه المبالغة ، فان إيذاء من يؤذيك أقوى من إيذاء من لا يؤذيك والثانى لايضار الأم والأب بأن لاترضع الأم أو يمنعها الأب وينزعه منها . والثالث : أن المقصود

لكل واحد منهما باضرار الولد إضرار الآخر ، فكان ذلك فى الحقيقة مضارة

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (لاتضار والدة بولدها) وإن كان خبراً فى الظاهر ، لكن المراد منه النهى . وهو يتناول إساءتها الى الولد بترك الرضاع ، وترك التعهد والحفظ وقوله (ولامولود له بولده) يتناول كل المضار وذلك بأن يمنع الوالدة أن ترضعه وهى به أرأف ، وقد يكون بأن يضيق عليها النفقة والكسوة أو بأن يسىء اليها العشرة فيحملها ذلك على إضرارها بالولد . فكل ذلك داخل فى هذا النهى والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿وعلى الوارث مثل ذلك﴾ فاعلم أنه لما تقدم ذكر الولد وذكر الوالد وذكر الوالدات احتمل فى الوارث أن يكون مضافا إلى كل واحد من هؤلاء ، والعلماء لم يدعوا وجها يمكن القول به الا وقال به بعضهم

﴿فالقول الأول﴾ وهو منقول عن ابن عباس رضى الله عنهما : أن المراد وارث الأب ، وذلك لأن قوله (وعلى الوارث مثل ذلك) معطوف على قوله (وعلى المولود لهرزقهنوكسوتهن بالمعروف) وما بينهما اعتراض لبيان المعروف . والمعنى أن المولود له ان مات فعلى وارثه مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة ، يعنى ان مات المولود له لزم وارثه أن يقوم مقامه فى أن يرزقها ويكسوها بالشرط المذكور ، وهو رعاية المعروف وتجنب الضرار ، قالأبومسلم الأصفهانى هذا القول ضعيف ، لأنا إذا حملنا اللفظ على وارث الوالد والولد أيضا وارثه . أدى الى وجوب نفقته على غيره . حال ماله مال ينفق منه ، وان هذا غير جائز ، ويمكن أن يجاب عنه بأن الصبى إذا ورث من أبيه مالا فانه يحتاج إلى من يقوم بتعهده وينفقذلكالمالعليهبالمعروف ، ويدفعالضرار عنه ، وهذه الأشياء يمكن إيجابها على وارث الأب

﴿القول الثانى﴾ أن المراد وارث الأب يجب عليه عند موت الأب كلماكانواجباعلىالأب وهذا القول الحسن وقتادة وأبى مسلم والقاضى ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فى أنه أى وارث هو ؟ فقيل : هو العصبات دون الأم ، والاخوة من الأم ، وهو قول عمر والحسن ومجاهد وعطاء وسفيان وإبراهيم وقيل : هو وارث الصبى من الرجال والنساء على قدر النصيب منالميراث ، وهو قول قتادة وابن أبى ليلى . قالوا : النفقة على قدر الميراث ، وقيل : الوارث ممن كان ذا رحم محرم دون غيرهم من ابن العم والمولى . وهو قول أبى حنيفة وأصحابه ، واعلم أن ظاهر الكلام يقتضىأن لافضل بين وارث ووارث . لأنه تعالى أطلق اللفظ فغير ذى الرحم بمنزلة ذىالرحم ، كماأنالبعيد كالقريب ، والنساء كالرجال . ولولا أن الأم خرجت من ذلك من حيث مر ذكرها بايجاب الحق

لها، لصح أيضا دخولها تحت الكلام . لأنها قد تكون وارث الصبي كغيرها

﴿القول الثالث﴾ المراد من الوارث الباقي من الأبوين . وجاء في الدعاء المشهور : واجعله الوارث منا . أي الباقي وهو قول سفيان وجماعة

﴿القول الرابع﴾ أراد بالوارث الصبي نفسه الذي هو وارث أبيه المتوفى ، فانه ان كان له مال وجب أجر الرضاعة في ماله . وان لم يكن له مال أجبرت أمه على إرضاعه ، ولا يجبر على نفقة الصبي إلا الوالدان ، وهو قول مالك والشافعي

أما قوله تعالى ﴿مثل ذلك﴾ فقيل من النفقة والكسوة عن إبراهيم ، وقيل : من ترك الاضرار عن الشعبي والزهري والضحاك ، وقيل : منهما عن أكثر أهل العلم

أما قوله تعالى ﴿فان أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما﴾ فاعلم أن في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في الفصال قولان : الأول : أنه الفطام لقوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وإنما سمي الفطام بالفصال لأن الولد ينفصل عن الاغتذاء بلبن أمه الى غيره من الأقوات قال المبرد : يقال فصل الولد عن الأم فصلا وفصالا . وقرىء بهما في قوله (وحمله وفصاله) والفصال أحسن . لأنه إذا انفصل من أمه فقد انفصلت منه . فبينهما فصال . نحو القتال والضراب . وسمي الفصيل فصيلا . لأنه مفصول عن أمه . ويقال : فصل من البلد إذا خرج عنه وفارقه . قال تعالى (فلما فصل طالوت بالجنود) واعلم أن حمل الفصال ههنا على الفطام هو قول أكثر المفسرين . واعلم أنه تعالى لما بين أن الحولين الكاملين هو تمام مدة الرضاع . وجب حمل هذه الآية على غير ذلك حتى لا يلزم التكرار ، ثم اختلفوا فمنهم من قال : المراد من هذه الآية أن الفطام قبل الحولين جائز ومنهم من قال : انها تدل على أن الفطام قبل الحولين جائز ، وبعده أيضا جائز . وهذا القول مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما . حجة القول الأول أن ما قبل الآية لما دل على جواز الفطام عند تمام الحولين كان أيضا دليلا على جواز الزيادة على الحولين . وإذا كان كذلك بقيت هذه الآية دالة على جواز الفطام قبل تمام الحولين فقط . وحجة القول الثاني أن الولد قد يكون ضعيفا فيحتاج الى الرضاع ويضر به فطمه ، كما يضر ذلك قبل الحولين . وأجاب الأولون أن حصول المضرة في الفطام بعد الحولين نادر ، وحمل الكلام على المعهود واجب ، والله أعلم

﴿القول الثاني﴾ في تفسير الفصال ، وهو أن أبا مسلم لما ذكر القول الأول قال : ويحتمل معنى آخر . وهو أن يكون المراد من الفصال إيقاع المفاصلة بين الأم والولد إذا حصل التراضي

وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ «٢٣٣»

والتشاور فى ذلك ، ولم يرجع بسبب ذلك ضرر الى الولد

﴿المسألة الثانية﴾ التشاور فى اللغة : استجماع الرأى ، وكذلك المشورة ، والمشورة مفعلة منه كالمعونة ، وشرت العسل استخرجته ، وقال أبو زيد : شرت الدابة وأشرتها أى أجريتها لاستخراج جريها ، والشوار متاع البيت ، لأنه يظهر للناظر ، وقالوا : شورته فتشور ، أى خجلته ، والشارة هيئة الرجل ، لأنه ما يظهر من زيه ويبدو من زينته ، والاشارة إخراج ما فى نفسك ، وإظهاره للمخاطب بالنطق وبغيره

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت الآية على أن الفطام فى أقل من حولين لايجوز الاعند رضا الوالدين وعند المشاورة مع أرباب التجارب ، وذلك لأن الأم قد تمل من الرضاع فتحاول الفطام ، والأب أيضاً قد يمل من اعطاء الأجرة على الارضاع ، فقد يحاول الفطام دفعا لذلك ، لكنهما قلما يتوافقان على الاضرار بالولد لغرض النفس ، ثم بتقدير توافقهما اعتبر المشاورة مع غيرهما ، وعند ذلك يبعد أن تحصل موافقة الكل على ما يكون فيه إضرار بالولد ، فعند اتفاق الكل يدل على أن الفطام قبل الحولين لايضره البتة ، فانظر إلى إحسان الله تعالى بهذا الطفل الصغير كم شرط فى جواز افطامه من الشرائط دفعا للمضار عنه ، ثم عند اجتماع كل هذه الشرائط لم يصرح بالاذن بل قال (لاجناح عليكم) وهذا يدل على أن الانسان كلما كان أكثر ضعفا كانت رحمة الله معه أكثر ، وعنايته به أشد

قوله تعالى ﴿وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير﴾

اعلم أنه تعالى لما بين حكم الأم وأنها أحق بالرضاع ، بين أنه يجوز العدول فى هذا الباب عن الأم إلى غيرها ثم فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : استرضع منقول من أرضع ، يقال : أرضعت المرأة الصبى واسترضعها الصبى . فتعديه إلى مفعولين . كما تقول : أنجح الحاجة واستنجحته الحاجة والمعنى : أن تسترضعوا المراضع أولادكم ، فحذف أحد المفعولين للاستغناء عنه ، كما تقول

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ

استنجحت الحاجة ولا تذكر من استنجحته ، وكذلك حكم كل مفعولين لم يكن آخرهما عبارة عن الأول ، وقال الواحدى (أن تسترضعوا أولادكم) أى لأولادكم ، وحذف اللام اجتزاء بدلالة الاسترضاع . لأنه لا يكون إلا للاولاد . ولا يجوز دعوت زيداً وأنت تريد لزيد ، لأنه تلبيس هنا بخلاف ماقلنا فى الاسترضاع . ونظير حذف اللام قوله تعالى (وإذا كالوهم أو وزنوهم) أى كالوا لهم، أو وزنوا لهم

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنا قد بينا أن الأم أحق بالارضاع ، فأما إذا حصل مانع عن ذلك فقد يجوز العدول عنها إلى غيرها . منها ما إذا تزوجت آخر . فقيامها بحق ذلك الزوج يمنعها عن الرضاع ومنها أنه إذا طلقها الزوج الأول فقد تكره الرضاع حتى يتزوج بها زوج آخر . ومنها أن تأبى المرأة قبول الولد إيذاء للزوج المطلق ، وإيحاشاً له . ومنها أن تمرض أو ينقطع لبنها . فعند أحد هذه الوجوه إذا وجدنا مرضعة أخرى وقبل الطفل لبنها . جاز العدول عن الأم إلى غيرها ، فاما إذا لم نجد مرضعة أخرى ، أو وجدناها ولكن الطفل لايقبل لبنها . فههنا الارضاع واجب على الأم

أما قوله تعالى ﴿إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وحده (ما أتيتم) مقصورة الألف . والباقون (ما آتيتم) ممدودة الألف . أما المد فتقديره : ما آتيتموه المرأة أى أردتم إيتاءه . وأما القصر فتقديره : ماأتيتم به . فحذف المفعولان فى الأول . وحذف لفظة «به» فى الثانى لحصول العلم بذلك . وروى شيبان عن عاصم (ما أوتيتم) أى ما آتاكم الله وأقدركم عليه من الأجرة . ونظيره قوله تعالى (وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه)

﴿المسألة الثانية﴾ ليس التسليم شرطا للجواز والصحة . وإنما هو ندب إلى الأولى . والمقصود منه أن تسليم الأجرة إلى المرضعة يداً بيد حتى تكون طيبة النفس راضية . فيصير ذلك سببا لصلاح حال الصبى . والاحتياط فى مصالحه . ثم انه تعالى ختم الآية بالتحذير . فقال (واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير)

الحكم الحادى عشر

عدة الوفاة

قوله تعالى ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً

وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ «٢٣٤»

فاذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ يتوفون معناه يموتون ويقبضون . قال الله تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها) وأصل التوفى أخذ الشيء وافياً كاملا . فمن مات فقد وجد عمره وافياً كاملا . ويقال : توفى فلان ، وتوفى إذا مات ، فمن قال : توفى . كان معناه قبض وأخذ ، ومن قال : توفى . كان معناه توفى أجله واستوفى أكله وعمره ، وعليه قراءة على عليه السلام يتوفون بفتح الياء

وأما قوله ﴿ويذرون﴾ معناه : يتركون . ولا يستعمل منه الماضى ولا المصدر استغناء عنه بترك تركا . ومثله يدع فى رفض مصدره وماضيه ، فهذان الفعلان الغابر والأمر منهما موجودان ، يقال : فلان يدع كذا ويذر ، ويقال : دعه وذره ، أما الماضى والمصدر فغير موجودين منهما ، والأزواج ههنا النساء ، والعرب تسمى الرجل زوجا ، وامرأته زوجا له ، وربما ألحقوا بها الهاء

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (والذين) مبتدأ ولا بد له من خبر ، واختلفوا فى خبره على أقوال : الأول : أن المضاف محذوف والتقدير : وأزواج الذين يتوفون منكم يتربصن . والثانى : وهو قول الأخفش التقدير : يتربصن بعدهم الا أنه أسقط لظهوره ، كقوله : السمن منوان بدرهم ، وقوله تعالى (ولمن صبر وغفران ذلك لمن عزم الأمور) والثالث : وهو قول المبرد : والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا ، أزواجهم يتربصن ، قال : وإضمار المبتدأ ليس بغريب قال تعالى (قل أفأنبئكم بشر من ذلكم النار) يعنى هو النار ، وقوله (فصبر جميل)

فان قيل : أنتم أضمرتم ههنا مبتدأ مضافا ، وليس ذلك شيئاً واحدا ، بل شيئان والأمثلة التى ذكرتم المضمر فيها شيء واحد .

قلنا : كما ورد اضمار المبتدأ المفرد ، فقد ورد أيضا إضمار المبتدأ المضاف ، قال تعالى (لا يغرنك تقلب الذين كفروا فى البلاد متاع قليل) والمعنى : تقلبهم متاع قليل . الرابع : وهو قول الكسائى والفراء ، أن قوله تعالى (والذين يتوفون منكم) مبتدأ ، الا أن الغرض غير متعلق ههنا ببيان حكم عائد إليهم ، بل ببيان حكم عائد إلى أزوجهم ، فلا جرم لم يذكر لذلك المبتدأ خبراً ، وأنكر المبرد

والزجاج ذلك، لأن مجيء المبتدأ بدون الخبر محال

﴿المسألة الثالثة﴾ قد بينا فيما تقدم معنى التربص، وبينا الفائدة فى قوله (بأنفسهن) وبينا أن هذا وإن كان خبراً إلا أن المقصود منه هو الأمر وبينا الفائدة فى العدول عن لفظ الأمر إلى لفظ الخبر.

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (وعشرا) مذكور بلفظ التأنيث مع أن المراد عشرة أيام، وذكروا فى العذر عنه وجوها: الأول: تغليب الليالى على الأيام، وذلك أن ابتداء الشهر يكون من الليل، فلما كانت الليالى هى الأوائل غلبت، لأن الأوائل أقوى من الثوانى، قال ابن السكيت: يقولون صمنا خمسا من الشهر، فيغلبون الليالى على الأيام، اذ لم يذكروا الأيام، فاذا أظهروا الأيام قالوا صمنا خمسة أيام. الثانى: أن هذه الأيام أيام الحزن والمكروه، ومثل هذه الأيام تسمى بالليالى على سبيل الاستعارة، كقولهم: خرجنا ليالى الفتنة، وجئنا ليالى إمارة الحجاج. والثالث: ذكره المبرد، وهو أنه انما أنث العشر لأن المراد به المدة، معناه وعشر مدد، وتلك المدد كل مدة منها يوم وليلة. الرابع: ذهب بعض الفقهاء إلى ظاهر الآية. فقال: إذا انقضى لها أربعة أشهر وعشر ليال حلت للأزواج. فيتأول العشر بالليالى، واليه ذهب الأوزاعى وأبو بكر الأصم.

﴿المسألة الخامسة﴾ روى عن أبى العالية أن الله سبحانه انما حد العدة بهذا القدر لأن الولد ينفخ فيه الروح فى العشر بعد الأربعة، وهو أيضا منقول عن الحسن البصرى

﴿المسألة السادسة﴾ اعلم أن هذه العدة واجبة فى كل امرأة مات عنها زوجها الا فى صورتين: احداهما: أن تكون أمة، فانها تعتد عند أكثر الفقهاء نصف عدة الحرة، وقال أبو بكر الأصم: عدتها عدة الحرائر، وتمسك بظاهر الآية، وأيضا الله تعالى جعل وضع الحمل فى حق الحامل بدلا عن هذه المدة، ثم وضع الحمل مشترك فيه الحرة والرقيقة. فكذا الاعتداد بهذه المدة يجب أن يشتركا فيه. وسائر الفقهاء قالوا: التنصيف فى هذه المدة ممكن، وفى وضع الحمل غير ممكن، فظهر الفرق

﴿الصورة الثانية﴾ أن يكون المراد ان كانت حاملا فان عدتها تنقضى بوضع الحمل. فاذا وضعت الحمل حلت، وان كان بعد وفاة الزوج بساعة. وعن على عليه السلام: تتربص أبعد الاجلين، والدليل عليه القرآن والسنة

أما القرآن فقوله تعالى (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) ومن الناس من جعل هذه الآية مخصصة لعموم قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا) والشافعى لم يقل بذلك

لوجهين : الأول أن كل واحدة من هاتين الآيتين أعم من الأخرى من وجه وأخص منها من وجه . لأن الحامل قد يتوفى عنها زوجها وقد لا يتوفى ، كما أن التى توفى عنها زوجها قد تكون حاملا وقد لا تكون . ولما كان الأمر كذلك امتنع جعل إحدى الآيتين مخصصة للأخرى . والثانى : أن قوله (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) إنما ورد عقيب ذكر المطلقات ، فربما يقول قائل : هى فى المطلقة لا فى المتوفى عنها زوجها . فلهذين السببين لم يعول الشافعى فى الباب على القرآن . وإنما عول على السنة . وهى ماروى أبو داود باسناده أن سبيعة بنت الحرث الأسلمية كانت تحت سعد بن خولة . فتوفى عنها فى حجة الوداع وهى حامل ، فولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر . فلما طهرت من دمها تجملت للخطاب ، فقال لها بعض الناس : ما أنت بنا كح حتى تمر عليك أربعة أشهر وعشر ، قالت سبيعة: فسألت النبى صلى الله عليه وسلم عن ذلك فأفتانى بأنى قد حللت حين وضعت حملى فأمرنى بالتزوج ان بدالى . إذا عرفت هذا الأصل فهنا تفاريع :الأول: لافرق فى عدة الوفاة بين الصغيرة والكبيرة ، وقال ابن عباس : لا عدة عليها قبل الدخول ، وهذا قول متروك لأن الآية عامة فى حق الكل

﴿الحكم الثانى﴾ إذا تمت أربعة أشهر وعشر انقضت عدتها ، وإن لم تر عادتها من الحيض فيها وقال مالك : لا تنقضى عدتها حتى ترى عادتها من الحيض فى تلك الأيام ، مثلا إن كانت عادتها أن تحيض فى كل شهر مرة فعليها فى عدة الوفاة أربع حيض ، وإن كانت عادتها أن تحيض فى كل شهرين مرة فعليها حيضتان ، وإن كانت عادتها أن تحيض فى كل أربعة أشهر مرة فعليها حيضة واحدة وإن كانت عادتها أن تحيض فى كل خمسة أشهر مرة فهنا تكفيها الشهور . حجة الشافعى رحمه الله أن هذه الآية دلت على أنه تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بهذه المدة ولم يزد على هذا القدر فوجب أن يكون هذا القدر كافيا ، ثم قال الشافعى : انها ان ارتابت استبرأت نفسها من الريبة ، كما أن ذات الاقراء لو ارتابت وجب عليها أن تحتاط

﴿الحكم الثالث﴾ إذا مات الزوج فان كان بقى من شهر الوفاة أكثر من عشرة أيام فالشهر الثانى والثالث والرابع يؤخذ بالأهلة سواء خرجت كاملة أو ناقصة ، ثم تكمل الشهر الأول بالخامس ثلاثين يوما ، ثم تضم اليها عشرة أيام ، وإن مات وقد بقى من الشهر أقل من عشرة أيام اعتبر أربعة أشهر بعد ذلك بالأهلة وكمل العشر من الشهر السادس

﴿المسألة السابعة﴾ أجمع الفقهاء على أن هذه الآية ناسخة لما بعدها من الاعتداد بالحول ، وإن كانت متقدمة فى التلاوة غير أبى مسلم الأصفهانى فانه أبى نسخها ، وسنذكر كلامه من بعد إن

شاء الله تعالى ، والتقدم فى التلاوة لا يمنع التأخر فى النزول ، إذ ليس ترتيب المصحف على ترتيب النزول ، وانما ترتيب التلاوة فى المصاحف هو ترتيب جبريل بأمر الله تعالى .

﴿المسألة الثامنة﴾ اختلفوا فى أن هذه العدة سببها الوفاة أو العلم بالوفاة ، فقال بعضهم : ما لم تعلم بوفاة زوجها لا تعتد بانقضاء الأيام فى العدة ، واحتجوا بأنه تعالى قال (يتربصن بأنفسهن) ولا يحصل إلا اذا قصدت هذا التربص . والقصد الى التربص لا يحصل إلا مع العلم بذلك ، والأكثرون قالوا السبب هو الموت . فلو انقضت المدة أو أكثرها ثم بلغها خبر وفاة الزوج وجب أن تعتد بما انقضى . قالوا والدليل عليه أن الصغيرة التى لاعلم لها يكفى فى انقضاء عدتها انقضاء هذه المدة .

﴿المسألة التاسعة﴾ المراد من تربصها بنفسها الامتناع عن النكاح ، والامتناع عن الخروج من المنزل الذى توفى زوجها فيه : والامتناع عن التزين وهذا اللفظ كالمجمل لأنه ليس فيه بيان أنها تتربص فى أى شىء إلا أنا نقول : الامتناع عن النكاح مجمع عليه . وأما الامتناع عن الخروج من المنزل فواجب إلا عند الضرورة والحاجة ، وأما ترك التزين فهو واجب ، لما روى عن عائشة وحفصة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «لايحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً» وقال الحسن والشعبى : هو غير واجب لأن الحديث يقتضى حل الاحداد لا وجوبه والله أعلم .

واحتجوا بما روى عن أسماء بنت عميس قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «وتلبثى ثلاثا ثم اصنعى ماشئت»

﴿المسألة العاشرة﴾ احتج من قال : إن الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرائع بقوله تعالى (والذين يتوفون منكم) فقوله (منكم) خطاب مع المؤمنين . فدل على أن الخطاب بهذه الفروع مختص بالمؤمنين فقط

وجوابه : أن المؤمنين لما كانوا هم العاملين بذلك خصهم بالذكر كقوله (إنما أنت منذر من يخشاها) مع أنه كان منذراً للكل ، لقوله تعالى (ليكون للعالمين نذيراً)

وأما قوله تعالى (فاذا بلغن أجلهن) فالمعنى إذا انقضت هذه المدة التى هى أجل العدة فلاجناح عليكم ، قيل الخطاب مع الأولياء لأنهم الذين يتولون العقد . وقيل : خطاب مع الحكام وصلحاء المسلمين ، وذلك لأنهن ان تزوجن فى مدة العدة وجب على كل واحد منعهن عن ذلك ان قدر على المنع ، فان عجز وجب عليه أن يستعين بالسلطان . وذلك لأن المقصود من هذه العدة أنه لا يؤمن اشتمال فرجها

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَن تَقُولُوا قَوْلًا مَّعْرُوفًا

على ماء زوجها الأول ، وفى الآية وجه ثالث وهوأنه (لاجناح عليكم) تقديره : لاجناح على النساء وعليكم ، ثم قال (فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف) أى مايحسن عقلا وشرعا لأنه ضد المنكر الذى لايحسن ، وذلك هو الحلال من التزوج اذا كان مستجمعاً لشرائط الصحة ، ثم ختم الآية بالتهديد ، فقال (والله بما تعملون خبير)

بقى فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ تمسك بعضهم فى وجوب الاحداد على المرأة بقوله تعالى (فيمافعلن فى أنفسهن) فان ظاهره يقتضى أن يكون المراد منه ماتنفرد المرأة بفعله ، والنكاح ليس كذلك ، فانه لايتم الامع الغير فوجب أن يحمل ذلك على مايتم بالمرأة وحدها من التزين والتطيب وغيرهما

﴿المسألة الثانية﴾ تمسك أصحاب أبى حنيفة بهذه الآية فى جواز النكاح بغير ولى ، قالوا : انها إذا زوجت نفسها وجب أن يكون ذلك جائزاً لقوله تعالى (ولا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن) واضافة الفعل إلى الفاعل محمول على المباشرة . لأن هذا هو الحقيقة فى اللفظة . وتمسك أصحاب الشافعى رضى الله تعالى عنه فى أن هذا النكاح لايصح إلا من الولى ، لأن قوله قوله (لاجناح عليكم) خطاب مع الأولياء ، ولولا أن هذا العقد لايصح إلا من الولى ، وإلا لما صار مخاطبا بقوله (لاجناح عليكم) وبالله التوفيق.

الحكم الحادى عشر

خطبة النساء

قوله تعالى ﴿ولاجناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم فى أنفسكم علم الله أنكم ستذكرونهن ولكن لاتواعدوهن سرا الا أن تقولوا قولا معروفا﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ التعريض فى اللغة ضد التصريح . ومعناه أن يضمن كلامه مايصلح للدلالة

على مقصوده، ويصلح للدلالة على غير مقصوده، إلا أن اشعاره بجانب المقصود أتم وأرجح، وأصله من عرض الشيء وهو جانبه كأنه يحوم حوله ولا يظهره. ونظيره أن يقول المحتاج للمحتاج اليه: جئتك لأسلم عليك، ولأنظر الى وجهك الكريم، ولذلك قالوا:

وحسبك بالتسليم منى تقاضيا

والتعريض قد يسمى تلويحا لأنه يلوح منه ما يريد، والفرق بين الكناية والتعريض أن الكناية أن تذكر الشيء بذكر لوازمه، كقولك: فلان طويل النجاد. كثير الرماد. والتعريض أن تذكر كلاما يحتمل مقصودك ويحتمل غير مقصودك الا أن قرائن أحوالك تؤكد حمله على مقصودك. وأما الخطبة فقال الفراء: الخطبة مصدر بمنزلة الخطب. وهو مثل قولك: أنه لحسن العقدة والجلسة تريد العقود والجلوس وفى اشتقاقه وجهان: الأول: أن الخطب هو الأمر. والشأن يقال: ماخطبك أى ماشأنك. فقولهم: خطب فلان فلانة، أى سألها أمرا وشأنا فى نفسها. الثانى: أصل الخطبة من الخطاب الذى هو الكلام. يقال: خطب المرأة خطبة لأنه خاطب فى عقد النكاح. وخطب خطبة أى خاطب بالزجر والوعظ. والخطب: الأمر العظيم، لأنه يحتاج فيه الى خطاب كثير.

﴿المسألة الثانية﴾ النساء فى حكم الخطبة على ثلاثة أقسام: أحدها: التى تجوز خطبتها تعريضاً وتصريحاً وهى التى تكون خالية عن الأزواج والعدد لأنه لما جاز نكاحها فى هذه الحالة فكيف لاتجوز خطبتها، بل يستثنى عنه صورة واحدة، وهى ماروى الشافعى عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «لايخطبن أحدكم على خطبة أخيه» ثم هذا الحديث وان ورد مطلقا لكن فيه ثلاثة أحوال

﴿الحالة الأولى﴾ إذا خطب امرأة فأجيب اليه صريحا ههنا لايحل لغيره أن يخطبها لهذا الحديث

﴿الحالة الثانية﴾ إذا وجد صريح الاباء عن الاجابة فههنا يحل لغيره أن يخطبها

﴿الحالة الثالثة﴾ إذا لم يوجد صريح الاجابة، ولاصريح الرد. للشافعى ههنا قولان: أحدهما: أنه يجوز للغير خطبتها، لأن السكوت لايدل على الرضا. والثانى: وهو القديم وقول مالك: أن السكوت وان لم يدل على الرضا لكنه لايدل أيضا على الكراهة. فربما كانت الرغبة حاصلة من بعض الوجوه فتصير هذه الخطبة الثانية مزيلة لذلك القدر من الرغبة

﴿القسم الثانى﴾ التى لاتجوز خطبتها لاتصريحا ولاتعريضا. وهى ماإذا كانت منكوحة الغير

لأن خطبته إياها ربما صارت سببا التشويش الأمر على زوجها، من حيث انها إذا علمت رغبة الخاطب فربما حملها ذلك على الامتناع من تأدية حقوق الزوج، والتسبب إلى هذا حرام، وكذا الرجعية فانها فى حكم المنكوحة. بدليل أنه يصح طلاقها وظاهرها ولعانها، وتعتد منه عدة الوفاة، ويتوارثان

﴿القسم الثالث﴾ أن يفصل فى حقها بين التعريض والتصريح وهى المعتدة غير الرجعية، وهى أيضا على ثلاثة أقسام

﴿القسم الأول﴾ التى تكون فى عدة الوفاة فتجوز خطبتها تعريضا لا تصريحا أما جواز التعريض فلقوله تعالى (لاجناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء) وظاهرة أنه للمتوفى عنها زوجها، لأن هذه الآية مذكورة عقيب تلك الآية، أما أنه لايجوز التصريح، فقال الشافعى: لما خصص التعريض بعدم الجناح وجب أن يكون التصريح بخلافه، ثم المعنى يؤكد ذلك، وهو أن التصريح لايحتمل غير النكاح، فلا يؤمن أن يحملها الحرص على النكاح على الاخبار عن انقضاء العدة قبل أو أنها بخلاف التعريض، فانه يحتمل غير ذلك. فلا يدعوها ذلك إلى الكذب

﴿القسم الثانى﴾ المعتدة عن الطلاق الثلاث، قال الشافعى رحمه الله فى الأم: ولا أحب التعريض لخطبتها. وقال فى القديم والاملاء: يجوز لأنها ليست فى النكاح، فأشبهت المعتدة عن الوفاة وجه المنع، هو أن المعتدة عن الوفاة يؤمن عليها بسبب الخطبة الخيانة فى أمر العدة، فان عدتها تنقضى بالأشهر، أما ههنا تنقضى عدتها بالاقراء فلا يؤمن عليها الخيانة بسبب رغبتها فى هذا الخاطب، وكيفية الخيانة هى أن تخبر بانقضاء عدتها قبل أن تنقضى

﴿القسم الثالث﴾ البائن التى يحل لزوجها نكاحها فى عدتها. وهى المختلعة والتى انفسخ نكاحها بعيب أو عنة أو اعسار نفقة. فههنا لزوجها التعريض والتصريح: لأنه لما كان له نكاحها فى العدة فالتصريح أولى، وأما غير الزوج فلاشك فى أنه لايحل له التصريح، وفى التعريض قولان: أحدهما: يحل كالمتوفى عنها زوجها والمطلقة ثلاثا. والثانى: وهو الأصح أنه لايحل لأنها معتدة تحل للزوج أن ينكحها فى عدتها، فلم يحل التعريض لها كالرجعية

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعى: والتعريض كثير، وهو كقوله: رب راغب فيك. أو من يجد مثلك؟ أو لست بأيم وإذا حللت فأدرينى، وذكر سائر المفسرين من ألفاظ التعريض: انك لجميلة وانك لصالحة، وإنك لنافعة، وان من عزمى أن أتزوج، وانى فيك لراغب

أما قوله تعالى ﴿أو أكننتم فى أنفسكم﴾ فاعلم أن الاكنان الاخفاء والستر، قال الفراء:

للعرب فى أكننت الشيء أى سترته لغتان : كننته وأكننته فى الكن وفى النفس بمعنى ، ومنه (وما تكن صدورهم ، وبيض مكنون) وفرق قوم بينهما . فقالوا : كننت الشيء إذا صنته حتى لا تصيبه آفة ، وإن لم يكن مستورا يقال : درمكنون ، وجارية مكنونة ، وبيض مكنون ، مصون عن التدحرج وأما أكننت فمعناه أضمرت . ويستعمل ذلك فى الشيء الذى يخفيه الانسان ويستره عن غيره ، وهو ضد أعلنت وأظهرت ، والمقصود من الآية أنه لا حرج فى التعريض للمرأة فى عدة الوفاة ولا فيما يضمره الرجل من الرغبة فيها

فان قيل : إن التعريض بالخطبة أعظم حالا من أن يميل قلبه اليها ولا يذكر شيئا ، فلما قدم جواز التعريض بالخطبة ، كان قوله بعد ذلك (أو أكننتم فى أنفسكم) جاريا مجرى إيضاح الواضحات

قلنا : ليس المراد ما ذكرتم بل المراد منه أنه أباح التعريض وحرم التصريح فى الحال ، ثم قال (أو أكننتم فى أنفسكم) والمراد أنه يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك فى المستقبل ، فالآية الأولى إباحة للتعريض فى الحال ، وتحريم للتصريح فى الحال . والآية الثانية إباحة لأن يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك بعد انقضاء زمان العدة ، ثم أنه تعالى ذكر الوجه الذى لأجله أباح ذلك ، فقال (علم الله أنكم ستذكرونهن) لأن شهوة النفس إذا حصلت فى باب النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتهى من العزم والتمنى . فلما كان دفع هذا الخاطر كالشيء الشاق أسقط تعالى عنه هذا الحرج وأباح له ذلك

ثم قال تعالى (ولكن لا تواعدوهن سرا ، وفيه سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ أين المستدرك بقوله تعالى (ولكن لا تواعدوهن سرا) الجواب : هو محذوف لدلالة ستذكرونهن عليه ، تقديره : علم الله أنكم ستذكرونهن فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن

﴿السؤال الثانى﴾ مامعنى السر ؟

والجواب : أن السر ضد الجهر والاعلان ، فيحتمل أن يكون السر ههنا صفة المواعدة ، على معنى : ولا تواعدوهن مواعدة سرية ، ويحتمل أن يكون صفة للموعود به ، على معنى ولا تواعدوهن بالشيء الذى يكون موصوفا بوصف كونه سرا أما على التقدير الأول وهو أظهر التقديرين ، فالمواقعة بين الرجل وبين المرأة على وجه السر لا تنفك ظاهرا عن أن تكون مواعدة بشيء من المنكرات ، وههنا احتمالات : الأول : أن يواعدها فى السر بالنكاح ، فيكون المعنى : أن أول الآية إذن فى التعريض بالخطبة ، وآخر الآية منع عن التصريح بالخطبة : الثانى : أن يواعدها بذكر الجماع

وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ «٢٣٥»

والرفث، لأن ذكر ذلك بين الأجنبي والأجنبية غير جائز. قال تعالى لأزواج النبي صلى الله عليه وسلم (فلا تخضعن بالقول) أي لا تقلن من أمر الرفث شيئاً (فيطمع الذى فى قلبه مرض) الثالث: قال الحسن (ولكن لا تواعدوهن سراً) بالزنا طعن القاضى فى هذا الوجه، وقال: إن المواعدة محرمة بالاطلاق، فحمل الكلام مايختص به الخاطب حال العدة أولى

والجواب روى الحسن أن الرجل كان يدخل على المرأة وهو يعرض بالنكاح فيقول لها: دعيني أجامعك فاذا أتممت عدتك أظهرت نكاحك. فالله تعالى نهى عن ذلك. الرابع: أن يكون ذلك نهياً عن أن يسار الرجل المرأة الأجنبية لأن ذلك يورث نوع ريبة فيها. الخامس: أن يعاهدها بأن لا يتزوج أحدا سواها

أما إذا حملنا السر على الموعود به ففيه وجوه: الأول: السر الجماع قال امرؤ القيس

وأن لا يشهد السر أمثالى

وقال الفرزدق:

موانع للاسرار الا من اهلها ... ويخلفن ماظن الغيور المشغف

أى الذى شغفه بهن. يعنى أنهن عفائف يمنعن الجماع الامن أزواجهن، قال ابن عباس رضى الله عنهما: المراد لا يصف نفسه لها فيقول: آتيك الأربعة والخمسة: الثانى: أن يكون المراد من السر النكاح، وذلك لأن الوطء يسمى سراً والنكاح سببه، وتسمية الشيء باسم سببه جائز

أما قوله تعالى ﴿إلا أن تقولوا قولا معروفا﴾ ففيه سؤال. وهو أنه تعالى بأى شيء علق هذا الاستثناء

وجوابه: أنه تعالى لما أذن فى أول الآية بالتعريض، ثم نهى عن المسارة معها دفعا للريبة والغيبة استثنى عنه أن يسارها بالقول المعروف، وذلك أن يعدها فى السر بالاحسان إليها، والاهتمام بشأنها، والتكفل بمصالحها، حتى يصير ذكر هذه الأشياء الجميلة مؤكدا لذلك التعريض والله أعلم

قوله تعالى ﴿ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله واعلموا أن الله يعلم مافى أنفسكم

فاحذروه واعلموا أن الله غفور حليم﴾

اعلم أن فى لفظ العزم وجوها : الأول : أنه عبارة عن عقد القلب على فعل من الأفعال . قال تعالى (فاذا عزمت فتوكل على الله) واعلم أن العزم إنما يكون عزما على الفعل ، فلا بد فى الآية من اضمار فعل ، وهذا اللفظ إنما يعدى الى الفعل بحرف «على» فيقال : فلان عزم على كذا إذا ثبت هذا كان تقدير الآية : ولا تعزموا على عقدة النكاح . قال سيبويه : والحذف فى هذه الأشياء لا يقاس ، فعلى هذا تقدير الآية : ولا تعزموا عقدة النكاح أن تقدروها حتى يبلغ الكتاب أجله والمقصود منه المبالغة فى النهى عن النكاح فى زمان العدة ، فان العزم متقدم على المعزوم عليه ، فاذا ورد النهى عن العزم فلأن يكون النهى متأكدا عن الاقدام على المعزوم عليه أولى

﴿القول الثانى﴾ أن يكون العزم عبارة عن الايجاب ، يقال : عزمت عليكم . أى أوجبت عليكم ويقال : هذا من باب العزائم لا من باب الرخص . وقال عليه الصلاة والسلام «عزمة من عزمات ربنا» وقال «ان الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه» ولذلك فان العزم بهذا المعنى جائز على الله تعالى ، وبالوجه الأول لا يجوز

إذا عرفت هذا فنقول : الايجاب سبب الوجود ظاهرا . فلا يبعد أن يستفاد لفظ العزم فى الوجود . وعلى هذا فقوله (ولا تعزموا عقدة النكاح) أى لا تحققوا ذلك ولا تنشئوه ، ولا تفرغوا منه فعلا ، حتى يبلغ الكتاب أجله ، وهذا القول هو اختيار أكثر المحققين

﴿القول الثالث﴾ قال القفال رحمه الله : انما لم يقل : ولا تعزموا على عقدة النكاح ، لأن المعنى : لا تعزموا عليهن عقدة النكاح ، أى لا تعزموا عليهن أن يعقدن النكاح ، كما تقول : عزمت عليك أن تفعل كذا

فأما قوله تعالى ﴿عقدة النكاح﴾ فاعلم أن أصل العقد الشد ، والعهود والأنكحة تسمى عقودا لأنها تعقد كما يعقد الحبل

أما قوله تعالى ﴿حتى يبلغ الكتاب أجله﴾ ففى الكتاب وجهان : الأول : المراد منه : المكتوب والمعنى : تبلغ العدة المفروضة آخرها ، وصارت منقضية : والثانى : أن يكون الكتاب نفسه فى معنى الفرض كقوله (كتب عليكم الصيام) فيكون المعنى حتى يبلغ هذا التكليف آخره ونهايته ، وإنما حسن أن يعبر عن معنى «فرض» بلفظ «كتب» لأن ما يكتب يقع فى النفوس أنه أثبت وآكد وقوله «حتى» هو غاية فلا بد من أن يفيد ارتفاع الحظر المتقدم ، لأن من حق الغاية ضربت للحظر أن تقتضى زواله

لَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَالَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْتَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ «٢٣٦»

ثم انه تعالى ختم الآية بالتهديد فقال (واعلموا أن الله يعلم مافى أنفسكم فاحذروه) وهو تنبيه على أنه تعالى لما كان عالما بالسر والعلانية، وجب الحذر فى كل مايفعله الانسان فى السر والعلانية ثم ذكر بعد الوعيد الوعد، فقال (واعلموا أن الله غفور حليم)

الحكم الثالث عشر

حكم المطلقة قبل الدخول

قوله تعالى ﴿لاجناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقاً على المحسنين﴾
اعلم أن أقسام المطلقات أربعة : أحدها : المطلقة التى تكون مفروضا لها ومدخولا بها وقد ذكر الله تعالى فيما تقدم أحكام هذا القسم وهو أنه لايؤخذ منهن على الفراق شىء على سبيل الظلم ثم أخبر أن لهن كمال المهر، وأن عدتهن ثلاثة قروء

﴿والقسم الثانى﴾ من المطلقات مالا يكون مفروضاً لها ولا مدخولا بها، وهو الذى ذكره الله تعالى فى هذه الآية، وذكر أنه ليس لها مهر، وأن لها المتعة بالمعروف

﴿والقسم الثالث﴾ من المطلقات : التى يكون مفروضاً لها، ولكن لايكون مدخولا بهاوهى المذكورة فى الآية التى بعد هذه الآية، وهى قوله سبحانه وتعالى (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم) واعلم أنه تعالى بين حكم عدة غير المدخول بها، وذكر فى سورة الأحزاب أنه لاعدة عليها البتة، فقال (إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن

﴿القسم الرابع﴾ من المطلقات : التى تكون مدخولا بها، ولكن لايكون مفروضاً لها، وحكم هذا القسم مذكور فى قوله (فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن) أيضاً القياس الجلى دال عليه

وذلك لأن الأمة مجمعة على أن الموطوءة بالشبهة لها مهر المثل ، فالموطوءة بنكاح صحيح أولى بهذا الحكم ، فهذا التقسيم تنبيه على المقصود من هذه الآية ، ويمكن أن يعبر عن هذا التقسيم بعبارة أخرى . فيقال : ان عقد النكاح يوجب بدلا على كل حال ، ثم ذلك البدل إما أن يكون مذكورا أو غير مذكور ، فان كان البدل مذكوراً ، فان حصل الدخول استقر كله ، وهذا هو حكم المطلقات التى ذكرهن الله تعالى قبل هذه الآية . وان لم يحصل الدخول سقط نصف المذكور بالطلاق ، وهذا هو حكم المطلقات التى ذكرهن الله تعالى فى الآية التى تجىء عقيب هذه الآية ، فان لم يكن البدل مذكوراً فان لم يحصل الدخول فهو هذه المطلقة التى ذكر الله تعالى حكمها فى هذه الآية ، وحكمها أنه لامهر لها ، ولا عدة عليها ، ويجب عليه لها المتعة ، وان حصل الدخول فحكمها غير مذكور فى هذه الآيات . إلا أنهم اتفقوا على أن الواجب فيها مهر المثل ، ولما نبهنا على هذا التقسيم فلنرجع إلى التفسير

أما قوله تعالى ﴿لاجناح عليكم ان طلقتم النساء﴾ فهذا نص فى أن الطلاق جائز . واعلم أن كثيراً من أصحابنا يتمسكون بهذه الآية فى بيان أن الجمع بين الثلاث ليس بحرام ، قالوا : لأن قوله (لاجناح عليكم ان طلقتم النساء) يتناول جميع أنواع التطليقات . بدليل أنه يصح استثناء الثلاث منها فيقال لاجناح عليكم ان طلقتم النساء إلا إذا طلقتموهن ثلاث طلقات فان هناك يثبت الجناح ، قالوا : وحكم الاستثناء اخراج مالولاه لدخل ، فثبت أن قوله (لاجناح عليكم ان طلقتم النساء) يتناول جميع أنواع التطليقات ، أعنى حال الافراد وحال الجمع ، وهذا الاستدلال عندى ضعيف ، وذلك لأن الآية دالة على الاذن فى تحصيل هذه الماهية فى الوجود ، ويكفى فى العمل به إدخاله فى الوجود مرة واحدة ، ولهذا قلنا : ان الأمر المطلق لايفيد التكرار . ولهذا قلنا : انه إذا قال لامرأته : ان دخلت الدار فأنت طالق انعقدت اليمين على المرة الواحدة فقط ، فثبت أن هذا اللفظ لايتناول حالة الجمع . وأما الاستثناء الذى ذكروه فنقول : يشكل هذا بالأمر فانه لايفيد التكرار بالاتفاق من المحققين ، مع أنه يصح أن يقال : صل إلا فى الوقت الفلانى . وصم إلا فى اليوم الفلانى والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿مالم تمسوهن﴾ ففيه المسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى (تماسوهن) بالألف على المفاعلة ، وكذلك فى الأحزاب والباقون (تمسوهن) بغير ألف ، حجة حمزة والكسائى أن بدن كل واحد يمس بدن صاحبه ويتماسان جميعاً وأيضا يدل على ذلك قوله تعالى (من قبل أن يتماسا) وهو اجماع وحجة الباقين إجماعهم على قوله (ولم يمسسنى بشر)

ولأن أكثر الألفاظ فى هذا المعنى جاء على المعنى بفعل دون فاعل ، كقوله (لم يطمثهن) وكقوله (فانكحوهن باذن أهلهن) وأيضا المراد من هذا المس : الغشيان . وذلك فعل الرجل ، ويدل فى الآية الثانية على أن المراد من هذا المس الغشيان ، وأما ما جاء فى الظهار من قوله تعالى (من قبل أن يتماسا) فالمراد به المماسة التى هى غير الجماع . وهى حرام فى الظهار ، وبعض من قرأ (تماسوهن) قال : انه بمعنى (تمسوهن) لأن فاعل قد يراد به فعل ، كقوله : طارقت النعل ، وعاقبت اللص ، وهو كثير

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول : ظاهر الآية مشعر بأن نفى الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسيس وليس كذلك فانه لاجناح عليه أيضا بعد المسيس

وجوابه من وجوه : الأول : أن الآية دالة على اباحة الطلاق قبل المسيس مطلقا ، وهذا الاطلاق غير ثابت بعد المسيس ، فانه لا يحل الطلاق بعد المسيس فى زمان الحيض ، ولا فى الطهر الذى جامعها فيه ، فلما كان المذكور فى الآية حل الطلاق على الاطلاق ، وحل الطلاق على الاطلاق لا يثبت إلا بشرط عدم المسيس ، صح ظاهر اللفظ

﴿الوجه الثانى﴾ فى الجواب قال بعضهم : ان «ما» فى قوله (ما لم تمسوهن) بمعنى «الذى» والتقدير : لا جناح عليكم ان طلقتم النساء اللاتى لم تمسوهن ، الا أن «ما» اسم جامد لا يتصرف ، ولا يبين فيه الاعراب ، ولا العدد ، وعلى هذا التقدير لا يكون لفظ «ما» شرطاً . فزال السؤال

﴿الوجه الثالث﴾ فى الجواب ما يدور حوله القفال رحمه الله ، وحاصله يرجع إلى ما أقوله ، وهو أن المراد من الجناح فى هذه الآية ، لزوم المهر ، فتقدير الآية : لا مهر عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ، بمعنى : لا يجب المهر إلا بأحد هذين الأمرين . فاذا فقدا جميعاً لم يجب المهر ، وهذا كلام ظاهر الا أنا نحتاج إلى بيان أن قوله (لا جناح) معناه لا مهر . فنقول : اطلاق لفظ الجناح على المهر محتمل ، والدليل دل عليه فوجب المصير اليه ، وأما بيان الاحتمال فهو أن أصل الجناح فى اللغة هو الثقل ، يقال : أجنحت السفينة إذا مالت لثقلها ، والذنب يسمى جناحا لما فيه من الثقل ، قال تعالى (وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم) إذا ثبت أن الجناح هو الثقل ، ولزوم أداء المال ثقل ، فكان جناحا ، فثبت أن اللفظ محتمل له ، وانما قلنا : ان الدليل دل على أنه هو المراد لوجهين : الأول : أنه تعالى قال (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة) نفى الجناح محدودا إلى غاية ، وهى إما المسيس أو الفرض ، والتقدير : فوجب أن يثبت ذلك الجناح عند حصول أحد هذين الأمرين . ثم ان الجناح الذى

يثبت عند أحد هذين الأمرين هو لزوم المهر فوجب القطع بأن الجناح المنفى فى أول الآية هو لزوم المهر . الثانى : أن تطليق النساء قبل المسيس على قسمين : أحدهما : الذى يكون قبل المسيس وقبل تقدير المهر . وهو المذكور فى هذه الآية . والثانى : الذى يكون قبل المسيس وبعد تقدير المهر وهو المذكور فى الآية التى بعد هذه الآية . وهى قوله (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة) ثم انه فى هذا القسم أوجب نصف المفروض . وهذا القسم كالمقابل لذلك القسم ، فيلزم أن يكون الجناح المنفى هناك هو المثبت ههنا ، فلما كان المثبت ههنا هو لزوم المهر وجب أن يقال : الجناح المنفى هناك هو لزوم المهر والله أعلم

واعلم أنا قد ذكرنا فى أول تفسير هذه الآية أن أقسام المطلقات أربعة . وهذه الآية تكون مشتملة على بيان حكم ثلاثة أقسام منها . لأنه لما صار تقدير الآية : لامهر إلا عند المسيس أو عند التقدير ، عرف منه أن التى لا تكون ممسوسة ولا مفروضاً لها لا يجب لها المهر . وعرف أن التى تكون ممسوسة ولا تكون مفروضاً لها . والتى تكون مفروضا لها ولا تكون ممسوسة . يجب لكل واحدة منهما المهر . فتكون هذه الآية مشتملة على بيان حكم هذه الأقسام الثلاثة

﴿وأما القسم الرابع﴾ وهى التى تكون ممسوسة ومفروضا لها . فبيان حكمه مذكور فى الآية المتقدمة . وعلى هذا التقدير تكون هذه الآيات مشتملة على بيان حكم هذه الأقسام الأربعة بالتمام وهذا من لطائف الكلمات والحمد لله على ذلك .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أبو بكر الأصم والزجاج : هذه الآية تدل على أن عقد النكاح بغير المهر جائز . وقال القاضى : انها لا تدل على الجواز لكنها تدل على الصحة . أما بيان دلالتها على الصحة ، فلأنه لو لم يكن صحيحاً لم يكن الطلاق مشروعا ، ولم تكن المتعة لازمة . وأما انها لا تدل على الجواز ، فلأنه لا يلزم من الصحة الجواز . بدليل أن الطلاق فى زمان الحيض حرام . ومع ذلك واقع وصحيح .

﴿المسألة الرابعة﴾ اتفقوا على أن المراد من المسيس فى هذه الآية الدخول . قال أبو مسلم : وانما كنى تعالى بقوله (تمسوهن) عن المجامعة تأديباً للعباد فى اختيار أحسن الألفاظ فيما يتخاطبون به . والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿أو تفرضوا لهن فريضة﴾ فالمعنى يقدر لها مقداراً من المهر يوجبه على نفسه . لأن الفرض فى اللغة هو التقدير . وذكر كثير من المفسرين أن «أو» ههنا بمعنى الواو ، ويريد : ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة . كقوله (أو يزيدون) وأنت إذا تأملت فيما لخصناه علمت أن هذا التأويل متكلف . بل خطأ قطعاً والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿ومتعوهن﴾ فاعلم أنه تعالى لما بين أنه لامهر عند عدم المسيس . والتقدير بين أن المتعه لها واجبة . وتفسير لفظ المتعة قد تقدم فى قوله (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ المطلقات قسمان . مطلقة قبل الدخول ، ومطلقة بعد الدخول ، أما المطلقة قبل الدخول ينظر ان لم يكن فرض لها مهر فلها المتعة بهذه الآية التى نحن فيها ، وان كان قد فرض لها فلا متعة ، لأن الله تعالى أوجب فى حقها نصف المهر ، ولم يذكر المتعة ، ولو كانت واجبة لذكرها . وقال ابن عمر : لكل مطلقة متعة إلا التى فرض لها ولم يدخل بها فحسبها نصف المهر ، وأما المطلقة بعد الدخول سواء فرض لها أو لم يفرض ، فهل تستحق المتعة ، فيه قولان : قال فى القديم وبه قال أبو حنيفة : لا متعة لها ، لأنها تستحق المهر كالمطلقة بعد الفرض قبل الدخول ، وقال فى الجديد : بل لها المتعة ، وهو قول على بن أبى طالب عليه السلام ، والحسن بن على ، وابن عمر . والدليل عليه قوله تعالى (وللمطلقات متاع بالمعروف) وقال تعال (فتعالين أمتعكن) وكان ذلك فى نساء دخل بهن النبى صلى الله عليه وسلم ، وليس كالمطلقة بعد الفرض قبل المسيس ، لأنها استحقت الصداق لا بمقابلة استباحة عوض فلم تستحق المتعة ، والمطلقة بعد الدخول استحقت الصداق بمقابلة استباحة البضع ، فتجب لها المتعة للايحاش بالفراق

﴿المسألة الثانية﴾ مذهب الشافعى وأبى حنيفة أن المتعة واجبة ، وهو قول شريح والشعبى والزهرى ، وروى عن الفقهاء السبعة من أهل المدينة أنهم كانوا لا يرونها واجبة ، وهو قول مالك لنا قوله تعالى (ومتعوهن) وظاهر الأمر للايجاب ، وقال (وللمطلقات متاع) فجعل ملكا لهن أو فى معنى الملك . وحجة مالك أنه تعالى قال فى آخر الآية (حقا على المحسنين) فجعل هذا من باب الاحسان وانما يقال : هذا الفعل احسان إذا لم يكن واجبا ، فان وجب عليه أداء دين فأداه لا يقال : انه أحسن ، وأيضا قال تعالى (ما على المحسنين من سبيل) وهذا يدل على عدم الوجوب ، والجواب عنه أن الآية التى ذكرتموها تدل على قولنا ، لأنه تعالى قال (حقا على المحسنين) فذكره بكلمة «على» وهى للوجوب ، ولأنه إذا قيل : هذا حق على فلان . لم يفهم منه الندب بل الوجوب

﴿المسألة الثالثة﴾ أصل المتعة والمتاع ماينتفع به انتفاعا غير باق بل منقضيا عن قريب . ولهذا يقال : الدنيا متاع ، ويسمى التلذذ تمتعاً لانقطاعه بسرعة وقلة لبث

أما قوله تعالى ﴿على الموسع قدره وعلى المقتر قدره﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ (الموسع) الغنى الذى يكون فى سعة من غناه ، يقال : أوسع الرجل إذا

كثر ماله ، واتسعت حاله ، ويقال : أوسعه كذا أى وسعه عليه ، ومنه قوله تعالى (وانا لموسعون) وقوله (قدره) أى قدر إمكانه وطاقته . فحذف المضاف ، والمقتر الذى فى ضيق من فقره وهو المقل الفقير ، وأقتر إذا افتقر .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وأبو بكر عن عاصم (قدره) بسكون الدال ، والباقون قدره بفتح الدال ، وهما لغتان فى جميع معانى القدر . يقال : قدر القوم أمرهم يقدرونه قدراً ، وهذا قدر هذا ، واحمل على رأسك قدر ما تطيق ، وقدر الله الرزق يقدره ويقدره قدراً ، وقدرت الشىء بالشىء أقدره قدراً ، وقدرت على الأمر أقدر عليه قدرة ، كل هذا يجوز فيه التحريك والتسكين ، يقال : هم يختصمون فى القدر والقدر ، وخدمته بقدر كذا وبقدر كذا . قال الله تعالى (فسالت أودية بقدرها) وقال (وما قدروا الله حق قدره) ولو حرك لكان جائزا . وكذلك (إنا كل شىء خلقناه بقدر) ولو خفف جاز

﴿المسألة الثالثة﴾ أن قوله تعالى (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) يدل على أن تقدير المتعة مفوض إلى الاجتهاد ، ولأنها كالنفقة التى أوجبها الله تعالى للزوجات ، وبين أن الموسع يخالف المقتر وقال الشافعى : المستحب على الموسع خادم ، وعلى المتوسط ثلاثون درهما ، وعلى المقتر مقنعة ، روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : أكثر المتعة خادم . وأقلها مقنعة ، وأى قدر أدى جاز فى جانبى الكثرة والقلة ، وقال أبو حنيفة المتعة لا تزاد على نصف مهر المثل ، قال : لأن حال المرأة التى يسمى لها المهر أحسن من حال التى لم يسم لها ، ثم لما لم يجب لها زيادة على نصف المسمى إذا طلقها قبل الدخول ، فلأن لا يجب زيادة على نصف مهر المثل ، أولى ، والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿متاعا بالمعروف﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ معنى الآية أنه يجب أن يكون على قدر حال الزوج فى الغنى والفقر ، ثم اختلفوا فمنهم من يعتبر حالها ، وهو قول القاضى ، ومنهم من يعتبر حال الزوج فقط قال أبو بكر الرازى رحمه الله فى المتعة : يعتبر حال الرجل ، وفى مهر المثل حالها ، وكذلك فى النفقة واحتج أبو بكر بقوله (وعلى الموسع قدره) واحتج القاضى بقوله (بالمعروف) فان ذلك يدل على حالها لأنه ليس من المعروف أن يسوى بين الشريفة والوضيعة

﴿المسألة الثانية﴾ (متاعا) تأكيد لمتعوهن ، يعنى : متعوهن تمتيعاً بالمعروف ، و (حقاً) صفة لمتاعا أى : متاعا واجبا عليهم ، أو حق ذلك حقا على المحسنين ، وقيل : نصب على الحال من قدره

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَافَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِى بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ «٢٣٧»

لأنه معرفة ، والعامل فيه الظرف ، وقيل : نصب على القطع

وأما قوله ﴿على المحسنين﴾ فنى سبب تخصيصه بالذكر وجوه : أحدها : أن المحسن هو الذى ينتفع بهذا البيان : كقوله (انما أنت منذر من يخشاها) والثانى : قال أبو مسلم : المعنى أن من أراد أن يكون من المحسنين فهذا شأنه وطريقه ، والمحسن هو المؤمن ، فيكون المعنى أن العمل بما ذكرت هو طريق المؤمنين . الثالث (حقاً على المحسنين) إلى أنفسهم فى المسارعة إلى طاعة الله تعالى

قوله تعالى ﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح وإن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصير﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر حكم المطلقة غير الممسوسة إذا لم يفرض لها مهر ، تكلم فى المطلقة غير الممسوسة إذا كان قد فرض لها مهر ، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ مذهب الشافعى أن الخلوة لا تقرر المهر ، وقال أبو حنيفة : الخلوة الصحيحة تقرر المهر ، ويعنى بالخلوة الصحيحة : أن يخلوا بها وليس هناك مانع حسى ولا شرعى . فالحسى نحو : الرتق والقرن والمرض ، أو يكون معهما ثالث وإن كان نائما ، والشرعى نحو . الحيض والنفاس وصوم الفرض وصلاة الفرض والاحرام المطلق سواء كان فرضا أو نقلا ، حجة الشافعى أن الطلاق قبل المسيس يوجب سقوط نصف المهر ، وههنا وجد الطلاق قبل المسيس فوجب القول بسقوط نصف المهر

﴿بيان المقدمة الأولى﴾ قوله تعالى (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم) فقوله (فنصف مافرضتم) ليس كلاماً تاما بل لابد من اضمار آخر ليتم الكلام . فاما أن يضمر (فنصف مافرضتم) ساقط . أو يضمر (فنصف مافرضتم) ثابت والأول هو

المقصود ، والثانى مرجوح لوجوه : أحدها : أن المعلق على الشىء بكلمة إن عدم عند عدم ذلك الشىء ظاهراً ، فلو حملناه على الوجوب تركنا العمل بقضية التعليق ، لأنه غير منفى قبله ، أما لو حملناه على السقوط ، عملنا بقضية التعليق . لأنه منفى قبله . وثانيها : أن قوله تعالى (وقد فرضتم لهن فريضة) يقتضى وجوب كل المهر عليه ، لأنه لما التزم كل المهر لزمه الكل لقوله تعالى (أوفوا بالعقود) فلم تكن الحاجة إلى بيان ثبوت النصف قائمة . لأن المقتضى لوجوب الكل مقتض أيضا لوجوب النصف ، إنما المحتاج إليه بيان سقوط النصف . لأن عند قيام المقتضى لوجوب الكل كان الظاهر هو وجوب الكل . فكان سقوط البعض فى هذا المقام هو المحتاج إلى البيان ، فكان حمل الآية على بيان السقوط أولى من حملها على بيان الوجوب . وثالثها : أن الآية الدالة على وجوب إيتاء كل المهر قد تقدمت كقوله (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً) فحمل هذه الآية على سقوط النصف أولى من حملها على وجوب النصف . ورابعها : وهو أن المذكور فى الآية هو الطلاق قبل المسيس ، وكون الطلاق واقعا قبل المسيس يناسب سقوط نصف المهر ، ولا يناسب وجوب شىء ، فلما كان المذكور فى الآية ما يناسب السقوط . لا ما يناسب الوجوب ، كان إضمار السقوط أولى ، وإنما استقصينا فى هذه الوجوه لأن منهم من قال : إن معنى الآية : فنصف ما فرضتم واجب ، وتخصيص النصف بالوجوب لا يدل على سقوط النصف الآخر ، إلا من حيث دليل الخطاب ، وهو عند أبى حنيفة ليس بحجة ، فكان غرضنا من هذا الاستقصاء دفع هذا السؤال .

﴿بيان المقدمة الثانية﴾ وهى أن ههنا وجد الطلاق قبل المسيس ، هو أن المراد بالمسيس إما حقيقة المس باليد أو جعل كناية عن الوقاع ، وأيهما كان فقد وجد الطلاق قبله ، حجة أبى حنيفة قوله تعالى (وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا) إلى قوله (وقد أفضى بعضكم إلى بعض) وجه التمسك به من وجهين : الأول : هو أنه تعالى نهى عن أخذ المهر ، ولم يفصل بين الطلاق وعدم الطلاق إلا أن توافقنا على أنه خص الطلاق قبل الخلوة ، ومن ادعى التخصيص ههنا فعليه البيان . والثانى : أن الله تعالى نهى عن أخذ المهر . وعلل بعلة الافضاء ، وهى الخلوة . والافضاء مشتق من الفضاء ، وهو المكان الخالى . فعلمنا أن الخلوة تقرر المهر .

وجوابنا عن ذلك أن الآية التى تمسكوا بها عامة ، والآية التى تمسكنا بها خاصة ، والخاص مقدم على العام والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وقد فرضتم لهن فريضة) حال من مفعول (طلقتموهن) والتقدير :

طلقتموهن حال ما فرضتم لهن فريضة

أما قوله تعالى ﴿إلا أن يعفون﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ انما لم تسقط النون من «يعفون» وان دخلت عليه «ان» الناصبة للأفعال لأن «يعفون» فعل النساء، فاستوى فيه الرفع والنصب والجزم، والنون فى «يعفون» إذا كان الفعل مسندا إلى النساء ضمير جمع المؤنث، وإذا كان الفعل مسنداً إلى الرجال فالنون علامة الرفع فلذلك لم تسقط النون التى هى ضمير جمع المؤنث، كما لم تسقط الواو التى هى ضمير جمع المذكر، والساقط فى «يعفون» إذا كان الفعل للرجال الواو التى هى لام الفعل فى «يعفون» لا الواو التى هى ضمير الجمع، والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ المعنى: الا أن يعفون المطلقات عن أزواجهن فلا يطالبنهم بنصف المهر، وتقول المرأة: ما رآنى ولا خدمته، ولا استمتع بى، فكيف آخذ منه شيئا

أما قوله تعالى ﴿أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية قولان: الأول: أنه الزوج، وهو قول على ابن أبى طالب عليه السلام، وسعيد بن المسيب، وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول أبى حنيفة

﴿والقول الثانى﴾ أنه الولى، وهو قول الحسن، ومجاهد وعلقمة، وهو قول أصحاب الشافعى

حجة القول الأول وجوه: الأول: أنه ليس للولى أن يهب مهر موليته صغيرة كانت أو كبيرة فلا يمكن حمل هذه الآية على الولى. الثانى: أن الذى بيد الولى هو عقد النكاح، فاذا عقد حصلت العقدة، لأن بناء الفعلة يدل على المفعول، كالأكلة واللقمة، وأما المصدر فالعقد كالأكل واللقم، ثم من المعلوم أن العقدة الحاصلة بعد العقد فى يد الزوج لا فى يد الولى. والثالث: أن قوله تعالى (الذى بيده عقدة النكاح) معناه الذى بيده عقدة نكاح ثابت له لا لغيره، كما أن قوله (ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى) أى نهى النفس عن الهوى الثابت له لا لغيره، كانت الجنة ثابتة له، فتكون مأواه. الرابع: ماروى عن جبير بن مطعم، أنه تزوج امرأة فطلقها قبل أن يدخل بها فأكمل الصداق، وقال: أنا أحق بالعفو، وهذا يدل على أن الصحابة فهموا من الآية العفو الصادر من الزوج

حجة من قال: المراد هو الولى وجوه: الأول: أن الصادر من الزوج هو أن يعطيها كل المهر، وذلك يكون هبة، والهبة لا تسمى عفواً، أجاب الأولون عن هذا من وجوه: أحدها: أنه كان الغالب عندهم أن يسوق المهر اليها عند التزوج، فاذا طلقها استحق أن يطالبها بنصف ماساق اليها، فاذا

ترك المطالبة فقد عفا عنها . وثانيها : سماه عفوا على طريق المشاكلة . وثالثها : أن العفو قد يراد به التسهيل ، يقال : فلان وجد المال عفوا صفوا ، وقد بينا وجه هذا القول فى تفسير قوله تعالى (فمن عفى له من أخيه شىء) وعلى هذا عفو الرجل أن يبعث اليها كل الصداق على وجه السهولة

أجاب القائلون بأن المراد هو الولى عن السؤال الأول بأن صدور العفو عن الزوج على ذلك الوجه لايحصل الا على بعض التقديرات ، والله تعالى ندب الى العفو مطلقا ، وحمل المطلق على المقيد خلاف الأصل ، وأجابوا عن السؤال الثانى أن العفو الصادر عن المرأة هو الابراء وهذا عفو فى الحقيقة أما الصادر عن الرجل محض الهبة فكيف يسمى عفوا ؟

وأجابوا عن السؤال الثالث بأنه لو كان العفو هو التسهيل ، لكان كل من سهل على انسان شيئا يقال انه عفا عنه ، ومعلوم أنه ليس كذلك .

﴿الحجة الثانية﴾ للقائلين بأن المراد هو الولى هو أن ذكر الزوج قد تقدم بقوله عز وجل (وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن) فلو كان المراد بقوله (أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) هو الزوج ، لقال : أو تعفو على سبيل المخاطبة ، فلما لم يفعل ذلك بل عبر عنه بلفظ المغايبة ، علمنا أن المراد منه غير الزواج . وأجاب الأولون بأن سبب العدول عن الخطاب الى الغيبة التنبيه على المعنى الذى من أجله يرغب الزوج فى العفو ، والمعنى : الا أن يعفو أو يعفو الزوج الذى حبسها بأن ملك عقدة نكاحها عن الأزواج ثم لم يكن منها سبب فى الفراق وانما فارقها الزوج ، فلاجرم كان حقيقا بأن لا ينقصها من مهرها ويكمل لها صداقها

﴿الحجة الثالثة﴾ للقائلين بأنه هو الولى ، هو أن الزوج ليس بيده البتة عقدة النكاح ، وذلك لأن قبل النكاح كان الزوج أجنبيا عن المرأة ، ولا قدرة له على التصرف فيها بوجه من الوجوه ، فلا يكون له قدرة على انكاحها البتة ، وأما بعد النكاح فقد حصل النكاح ، ولا قدرة على ايجاد الموجود ، بل له لا قدرة على إزالة النكاح ، والله تعالى أثبت العفو لمن فى يده وفى قدرته عقدة النكاح ، فلما ثبت أن الزوج ليس له يد ولا قدرة على عقد النكاح ، ثبت أنه ليس المراد هو الزوج ، أما الولى فله قدرة على انكاحها ، فكان المراد من الآية هو الولى لا الزوج ، ثم ان القائلين بهذا القول أجابوا عن دلائل من قال : المراد هو الزوج

﴿أما الحجة الأولى﴾ فان الفعل قد يضاف الى الفاعل تارة عند المباشرة ، وأخرى عند السبب يقال بنى الأمير دارا ، وضرب دينارا ، والظاهر أن النساء إنما يرجعن فى مهماتهن وفى معرفة مصالحهن إلى أقوال الأولياء ، والظاهر أن كل ما يتعلق بأمر التزوج فان المرأة لا تخوض

فيه ، بل تفوضه بالكلية الى رأى الولى ، وعلى هذا التقدير يكون حصول العفو باختيار الولى و بسعيه فلهذا السبب أضيف العفو الى الأولياء

﴿وأما الحجة الثانية﴾ وهى قولهم : الذى بيد الولى عقد النكاح لا عقدة النكاح ، قلنا : العقدة قد يراد بها العقد قال تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح) سلمنا أن العقدة هى المعقودة لكن تلك المعقودة إنما حصلت و تكونت بواسطة العقد ، وكان عقد النكاح فى يد الولى ابتداء ، فكانت عقدة النكاح فى يد الولى أيضاً بواسطة كونها من نتائج العقد ومن آثاره

﴿وأما الحجة الثالثة﴾ وهى قوله : ان المراد من الآية الذى بيده عقدة النكاح لنفسه ، فجوابه : أن هذا التقييد لا يقتضيه اللفظ ، لأنه إذا قيل : فلان فى يده الأمر والنهى والرفع والخفض ، فلا يراد به أن الذى فى يده أمر نفسه ونهى نفسه ، بل المراد أن فى يده أمر غيره ونهى غيره . فكذا ههنا

﴿المسألة الثانية﴾ للشافعى أن يتمسك بهذه الآية فى بيان أنه لا يجوز النكاح إلا بالولى ، وذلك لأن جمهور المفسرين أجمعوا على أن المراد من قوله (أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) اما الزوج واما الولى ، وبطل حمله على الزوج ، لما بينا أن الزوج لا قدرة له البتة على عقدة النكاح ، فوجب حمله على الولى

إذا ثبت هذا فنقول : قوله (بيده عقدة النكاح) هذا يفيد الحصر لأنه إذا قيل : بيده الأمر والنهى معناه أنه بيده لا بيد غيره ، قال تعالى (لكم دينكم) أى لا لغيركم ، فكذا ههنا بيد الولى عقدة النكاح لا بيد غيره ، وإذا كان كذلك فوجب أن يكون بيد المرأة عقدة النكاح ، وذلك هو المطلوب والله أعلم

قوله تعالى ﴿وان تعفو أقرب للتقوى﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هذا خطاب للرجال والنساء جميعاً ، إلا أن الغلبة للذكور إذا اجتمعوا مع الاناث . وسبب التغليب أن الذكورة أصل ، والتأنيث فرع اللفظ وفى المعنى ، أما فى اللفظ فلأنك تقول : قائم . ثم تريد التأنيث فتقول : قائمة . فاللفظ الدال على المذكر هو الأصل ، والدال على المؤنث فرع عليه ، وأما فى المعنى فلأن الكمال للذكور ، والنقصان للاناث ، فلهذا السبب متى اجتمع التذكير والتأنيث كان جانب التذكير مغلبا

﴿المسألة الثانية﴾ موضع «ان» رفع بالابتداء ، والتقدير : والعفو أقرب للتقوى ، واللام بمعنى «إلى»

﴿المسألة الثالثة﴾ معنى الآية : عفو بعضكم عن بعض أقرب الى حصول معنى التقوى ، وإنما

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ «٢٣٨»

كان الأمر كذلك لوجهين : الأول : أن من سمح بترك حقه فهو محسن ، ومن كان محسنا فقد استحق الثواب ، ومن استحق الثواب نفى بذلك الثواب ما هو دونه من العقاب وأزاله . والثانى : أن هذا الصنع يدعوه الى ترك الظلم الذى هو التقوى فى الحقيقة . لأن من سمح بحقه وهو له معرض تقربا الى ربه . كان أبعد من أن يظلم غيره يأخذ ما ليس له بحق . ثم قال تعالى (ولا تنسوا الفضل بينكم) وليس المراد منه النهى عن النسيان ، لأن ذلك ليس فى الوسع ، بل المراد منه الترك ، فقال تعالى : ولا تتركوا الفضل والافضال فيما بينكم ، وذلك لأن الرجل إذا تزوج بالمرأة فقد تعلق قلبها به ، فاذا طلقها قبل المسيس صار ذلك سببا لتأذيها منه . وأيضا إذا كلف الرجل أن يبذل لها مهرا من غير أن انتفع بها البتة ، صار ذلك سبباً لتأذيه منها . فندب تعالى كل واحد منهما الى فعل يزيل ذلك التأذى عن قلب الآخر ، فندب الزوج الى أن يطيب قلبها بأن يسلم المهر اليها بالكلية ، وندب المرأة الى ترك المهر بالكلية ، ثم انه تعالى ختم الآية بما يجرى مجرى التهديد على العادة المعلومة ، فقال (ان الله بما تعملون بصير)

الحكم الرابع عشر

حكم الصلاة

قوله تعالى ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما بين للمكلفين ما بين من معالم دينه ، وأوضح لهم من شرائع شرعه أمرهم بعد ذلك بالمحافظة على الصلوات وذلك لوجوه : أحدها : أن الصلاة لما فيها من القراءة والقيام والركوع والسجود والخضوع والخشوع تفيد انكسار القلب من هيبة الله تعالى ، وزوال التمرد عن الطبع ، وحصول الانقياد لأوامر الله تعالى والانتهاء عن مناهيه ، كما قال (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر . والثانى : أن الصلاة تذكر العبد جلالة الربوبية ، وذلة العبودية ، وأمر الثواب والعقاب ، فعند ذلك يسهل عليه الانقياد للطاعة ، ولذلك قال (استعينوا بالصبر والصلاة) والثالث : أن كل ما تقدم من بيان النكاح والطلاق والعدة اشتغال بمصالح الدنيا ، فأتبع ذلك بذكر الصلاة التى هى من مصالح الآخرة ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أجمع المسلمون على أن الصلاة المفروضة خمسة ، وهذه الآية التى نحن فى

تفسيرها دالة على ذلك ، لأن قوله (حافظوا على الصلوات) يدل على الثلاثة من حيث أن أقل الجمع ثلاثة ، ثم ان قوله تعالى (والصلاة الوسطى) يدل على شيء أزيد من الثلاثة ، وإلا لزم التكرار ، والأصل عدمه ، ثم ذلك الزائد يمتنع أن يكون أربعة ، وإلا فليس لها وسطى ، فلا بد وأن ينضم الى تلك الثلاثة عدد آخر يحصل به للمجموع وسط ، وأقل ذلك أن يكون خمسة ، فهذه الآية دالة على وجوب الصلوات الخمسة بهذا الطريق ، واعلم أن هذا الاستدلال إنما يتم إذا بينا أن المراد من الوسطى ما تكون وسطى فى العدد ، لا ما تكون وسطى بسبب الفضيلة ، ونبين ذلك بالدليل إن شاء الله تعالى ، إلا أن هذه الآية وإن دلت على وجوب الصلوات الخمس ، لكنها لا تدل على أوقاتها ، والآيات الدالة على تفصيل الأوقات أربع

﴿الآية الأولى﴾ قوله (فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون) وهذه الآية أبين آيات المواقيت ، فقوله (فسبحان الله) أى سبحوا الله ، معناه صلوا لله حين تمسون ، أراد به صلاة المغرب والعشاء (وحين تصبحون) أراد صلاة الصبح (وعشيا) أراد به صلاة العصر (وحين تظهرون) صلاة الظهر

﴿الآية الثانية﴾ قوله (أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل) أراد بالدلوك زوالها فدخل فيه صلاة الظهر ، والعصر ، والمغرب ، والعشاء ، ثم قال (وقرآن الفجر) أراد صلاة الصبح

﴿الآية الثالثة﴾ قوله (وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح وأطراف النهار) فمن الناس من قال : هذه الآية تدل على الصلوات الخمس ، لأن الزمان اما أن يكون قبل طلوع الشمس أو قبل غروبها ، فالليل والنهار داخلان فى هاتين اللفظتين

﴿الآية الرابعة﴾ قوله تعالى (وأقم الصلاة طرفى النهار وزلفا من الليل) فالمراد بطرفى النهار : الصبح ، والعصر ، وقوله (وزلفاً من الليل) المغرب ، والعشاء ، وكان بعضهم يتمسك به فى وجوب الوتر ، لأن لفظ زلفا جمع فأقله الثلاثة

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن الأمر بالمحافظة على الصلاة ، أمر بالمحافظة على جميع شرائطها ، أعنى طهارة البدن ، والثوب ، والمكان ، والمحافظة على ستر العورة ، واستقبال القبلة ، والمحافظة على جميع أركان الصلاة ، والمحافظة على الاحتراز عن جميع مبطلات الصلاة ، سواء كان ذلك من أعمال القلوب أو من أعمال اللسان ، أو من أعمال الجوارح ، وأهم الأمور فى الصلاة ، رعاية النية فانها هى المقصود الأصلى من الصلاة ، قال تعالى (وأقم الصلاة لذكرى) فمن أدى الصلاة على هذا الوجه كان محافظا على الصلاة وإلا فلا

فان قيل : المحافظة لا تكون إلا بين اثنين ، كالمخاصمة ، والمقاتلة ، فكيف المعنى ههنا

والجواب من وجهين : أحدهما : أن هذه المحافظة تكون بين العبد والرب ، كأنه قيل له : احفظ الصلاة ليحفظك الاله الذى أمرك بالصلاة ، وهذا كقوله (فاذكرونى أذكركم) وفى الحديث «احفظ الله يحفظك» الثانى : أن تكون المحافظة بين المصلى والصلاة ، فكأنه قيل : احفظ الصلاة حتى تحفظك الصلاة . واعلم أن حفظ الصلاة للمصلى على ثلاثة أوجه : الأول : أن الصلاة تحفظه عن المعاصى ، قال تعالى (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) فمن حفظ الصلاة حفظته الصلاة عن الفحشاء . والثانى : أن الصلاة تحفظه من البلايا والمحن . قال تعالى (واستعينوا بالصبر والصلاة) وقال تعالى (وقال الله إنى معكم لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة) ومعناه : انى معكم بالنصرة والحفظ ان كنتم أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة . والثالث : أن الصلاة تحفظ صاحبها . وتشفع لمصليها . قال تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله) ولأن الصلاة فيها القراءة ، والقرآن يشفع لقارئه ، وهو شافع مشفع وفى الخبر «انه تجىء البقرة وآل عمران كأنهما عمامتان فيشهدان ويشفعان» وأيضا فى الخبر «سورة الملك تصرف عن المتهجد بها عذاب القبر وتجادل عنه فى الحشر وتقف فى الصراط عند قدميه وتقول للنار لا سبيل لك عليه» والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى الصلاة الوسطى على سبعة مذاهب

﴿فالقول الأول﴾ أن الله تعالى أمر بالمحافظة عليها ، ولم يبين لنا أنها أى صلاة هى ، وإنما قلنا : انه لم يبين لأنه لو بين ذلك لكان إما أن يقال : انه تعالى بينها بطريق قطعى ، أو بطريق ظنى والأول باطل لأن بيانه اما أن يكون بهذه الآية ، أو بطريق آخر قاطع ، أو خبر متواتر . ولا يمكن أن يكون البيان حاصلا فى هذه الآية . لأن عدد الصلوات خمس . وليس فى الآية ذكر لأولها وآخرها . وإذا كان كذلك أمكن فى كل واحدة من تلك الصلوات أن يقال : إنما هى الوسطى ، واما أن يقال : بيان حصل فى آية أخرى أو فى خبر متواتر ، وذلك مفقود ، وأما بيانه بالطريق الظنى وهو خبر الواحد والقياس فغير جائز ، لأن الطريق المفيد للظن معتبر فى العمليات . وهذه المسألة ليست كذلك . فثبت أن الله تعالى لم يبين أن الصلاة الوسطى ما هى ؟ ثم قالوا : والحكمة فيه أنه تعالى لما خصها بمزيد التوكيد . مع أنه تعالى لم يبينها ، جوز المرء فى كل صلاة يؤديها أنها هى الوسطى ، فيصير ذلك داعيا إلى أداء الكل على نعت الكمال والتمام ، ولهذا السبب أخفى الله تعالى ليلة القدر فى رمضان . وأخفى ساعة الاجابة فى يوم الجمعة ، وأخفى اسمه الأعظم فى جميع الأسماء ، وأخفى وقت الموت فى الأوقات . ليكون المكلف خائفا

من الموت فى كل الأوقات ، فيكون آتيا بالتوبة فى كل الأوقات ، وهذا القول اختاره جمع من العلماء ، قال محمد بن سيرين : ان رجلا سأل زيد بن ثابت عن الصلاة الوسطى ، فقال : حافظ على الصلوات كلها تصبها ، وعن الربيع بن خيثم أنه سأله واحد عنها ، فقال : يا ابن عم الوسطى واحدة منهن فحافظ على الكل تكن محافظا على الوسطى ، ثم قال الربيع : لو علمتها بعينها لكنت محافظاً لها ومضيعا لسائرهن ، قال السائل : لا . قال الربيع : فان حافظت عليهن فقد حافظت على الوسطى

﴿القول الثانى﴾ هى مجموع الصلوات الخمس . وذلك لأن هذه الخمسة هى الوسطى من الطاعات ، وتقريره أن الايمان بضع وسبعون درجة . أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله ، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق ، والصلوات المكتوبات دون الايمان ، وفوق إماطة الأذى فهى واسطة بين الطرفين

﴿القول الثالث﴾ انها صلاة الصبح ، وهذا القول من الصحابة قول على عليه السلام ، وعمر ، وابن عباس ، وجابر بن عبد الله ، وأبى أمامة الباهلى ، ومن التابعين قول طاوس ، وعطاء ، وعكرمة ومجاهد ، وهو مذهب الشافعى رحمه الله ، والذى يدل على صحة هذا القول وجوه : الأول : أن هذه الصلاة تصلى فى الغلس ، فأولها يقع فى الظلام فأشبهت صلاة الليل ، وآخرها يقع فى الضوء فأشبهت صلاة النهار . الثانى : أن هذه الصلاة تؤدى بعد طلوع الصبح ، وقبل طوع الشمس ، وهذا القدر من الزمان لا تكون الظلمة فيه تامة ، ولا يكون الضوء أيضا تاما ، فكأنه ليس بليل ولا نهار ، فهو متوسط بينهما . الثالث : أنه حصل فى النهار التام صلاتان : الظهر والعصر ، وفى الليل صلاتان : المغرب والعشاء ، وصلاة الصبح كالمتوسط بين صلاتى الليل والنهار

فان قيل : فهذه المعانى حاصلة فى صلاة المغرب ، قلنا : انا نرجح صلاة الصبح على المغرب بكثرة فضائل صلاة الصبح على ما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى . الرابع : أن الظهر والعصر يجمعان بعرفة بالاتفاق ، وفى السفر عند الشافعى ، وكذا المغرب والعشاء ، وأما صلاة الفجر فهى منفردة فى وقت واحد فكان وقت الظهر والعصر وقتا واحدا ووقت المغرب والعشاء وقتا واحدا ، ووقت الفجر متوسطا بينهما . قال القفال رحمه الله : وتحقيق هذا الاحتجاج يرجع إلى أن الناس يقولون : فلان وسط ، إذا لم يمل إلى أحد الخصمين ، فكان منفردا بنفسه عنهما ، والله أعلم . الخامس : قوله تعالى (ان قرآن الفجر كان مشهودا) وقد ثبت بالتواتر أن المراد منه صلاة الفجر ، وإنما جعلها مشهوداً لأنها تؤدى بحضرة ملائكة الليل وملائكة النهار

إذا عرفت هذا فوجه الاستدلال بهذه الآية من وجهين : أحدهما : أن الله تعالى أفرد صلاة

الفجر بالذكر . فدل هذا على مزيد فضلها . ثم انه تعالى خص الصلاة الوسطى بمزيد التأكيد ، فيغلب على الظن أن صلاة الفجر لما ثبت أنها أفضل بتلك الآية وجب أن تكون هى المراد بالتأكيد المذكور فى هذه الآية . والثانى : أن الملائكة تتعاقب بالليل والنهار ، فلا تجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار فى وقت واحد إلا فى صلاة الفجر ، فثبت أن صلاة الفجر قد أخذت بطرفى الليل والنهار من هذا الوجه ، فكانت كالشىء المتوسط . السادس : أنه تعالى قال بعد ذكر الصلاة الوسطى (وقوموا لله قانتين) قرن هذه الصلاة بذكر القنوت ، وليس فى الشرع صلاة ثبت بالاخبار الصحاح القنوت فيها إلا الصبح . فدل على أن المراد بالصلاة الوسطى هى صلاة الصبح السابع : لاشك أنه تعالى إنما أفردها بالذكر لأجل التأكيد ، ولا شك أن صلاة الصبح أحوج الصلوات إلى التأكيد ، إذ ليس فى الصلاة أشق منها ، لأنها تجب على الناس فى ألذ أوقات النوم ، حتى ان العرب كانوا يسمون نوم الفجر العسيلة للذتها . ولا شك أن ترك النوم اللذيذ الطيب فى ذلك الوقت ، والعدول إلى استعمال الماء البارد ، والخروج إلى المسجد والتأهب للصلاة شاق صعب على النفس . فيجب أن تكون هى المراد بالصلاة الوسطى إذ هى أشد الصلوت حاجة إلى التأكيد . الثامن : أن صلاة الصبح أفضل الصلوات ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون المراد من الصلاة الوسطى صلاة الصبح . إنما قلنا : انها أفضل الصلوات لوجوه : أحدها : قوله تعالى (الصابرين والصادقين) إلى قوله تعالى (والمستغفرين بالأسحار) فجعل ختم طاعاتهم الشريفة وعباداتهم الكاملة بذكر كونهم مستغفرين بالأسحار ، ثم يجب أن يكون أعظم أنواع الاستغفار هو أداء الفرض ، لقوله عليه الصلاة والسلام حاكيا عن ربه تعالى «لن يتقرب إلى المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم» وذلك يقتضى أن أفضل الطاعات بعد الايمان هو صلاة الصبح . وثانيها : ما روى فيها أن التكبيرة الأولى منها مع الجماعة خير من الدنيا وما فيها . وثالثها : أنه ثبت بالأخبار الصحيحة أن صلاة الصبح مخصوصة بالأذان مرتين : مرة قبل طلوع الفجر ، ومرة أخرى بعده ، وذلك لأن المقصود من المرة الأولى إيقاظ الناس حتى يقوموا ويتشمروا للوضوء . ورابعها : أن الله تعالى سماها بأسماء ، فقال فى بنى إسرائيل (وقرآن الفجر) وقال فى النور (من قبل صلاة الفجر) وقال فى الروم (وحين تصبحون) وقال عمر بن الخطاب : المراد من قوله (وادبار النجوم) صلاة الفجر . وخامسها : أنه تعالى أقسم به فقال (والفجر وليال عشر) ولا يعارض هذا بقوله تعالى (والعصر إن الانسان لفى خسر) فانا إذا سلمنا أن المراد منه القسم بصلاة العصر لكن فى صلاة الفجر تأكيد ، وهو قوله (أقم الصلاة طرفى النهار) وقد بينا أن هذا التأكيد لم يوجد فى العصر .

وسادسها : أن التثويب فى أذان الصبح معتبر ، وهو أن يقول بعد الفراغ من الحيعلتين : الصلاة خير من النوم مرتين ، ومثل هذا التأكيد غير حاصل فى سائر الصلوات . وسابعها : أن الانسان إذا قام من منامه فكأنه كان معدوما ، ثم صار موجوداً ، أو كان ميتا ، ثم صار حيا . بل كائن الخلق كانوا فى الليل كلهم أمواتا ، فصاروا أحياء ، فاذا قاموا من منامهم وشاهدوا هذا الأمر العظيم من كمال قدرة الله تعالى ورحمته حيث أزال عنهم ظلمة الليل ، وظلمة النوم والغفلة ، وظلمة العجز والحيرة ، وأبدل الكل بالاحسان ، فملأ العالم من النور ، والأبدان من قوة الحياة والعقل والفهم والمعرفة ، فلا شك أن هذا الوقت أليق الأوقات بأن يشتغل العبد بأداء العبودية ، واظهار الخضوع والذلة والمسكنة . فثبت بمجموع هذه البيانات أن صلاة الصبح أفضل الصلوات ، فكان حمل الوسطى عليها أولى . التاسع : ما روى عن على بن أبى طالب عليه السلام أنه سئل عن الصلاة الوسطى ، فقال : كنا نرى أنها الفجر ، وعن ابن عباس رضى الله عنهما أنه صلى صلاة الصبح ثم قال : هذه هى الصلاة الوسطى . العاشر : أن سنن الصبح آكد من سائر السنن ، ففرضها يجب أن يكون أقوى من سائر الفروض ، فصرف التأكيد اليها أولى ، فهذا جملة ما يستدل به على أن الصلاة الوسطى هى صلاة الصبح

﴿القول الرابع﴾ قول من قال : انها صلاة الظهر ، ويروى هذا القول عن عمر وزيد وأبى سعيد الخدرى وأسامة بن زيد رضى الله عنهم ، وهو قول أبى حنيفة وأصحابه ، واحتجوا عليه بوجوه الأول : أن الظهر كان شاقاً عليهم لوقوعه فى وقت القيلولة وشدة الحر ، فصرف المبالغة اليه أولى ، وعن زيد بن ثابت أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى بالهاجرة ، وكانت أثقل الصلوات على أصحابه ، وربما لم يكن وراءه إلا الصف والصفان ، فقال عليه الصلاة والسلام «لقد هممت أن أحرق على قوم لايشهدون الصلاة بيوتهم» فنزلت هذه الآية . والثانى : صلاة الظهر تقع وسط النهار . وليس فى المكتوبات صلاة تقع فى وسط الليل أو النهار غيرها . والثالث : أنها بين صلاتين نهاريتين : الفجر والعصر . الرابع : أنها صلاة بين البردين : برد الغداة وبرد العشى . الخامس : قال أبو العالية : صليت مع أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم الظهر ، فلما فرغوا سألتهم عن الصلاة الوسطى . فقالوا التى صليتها . السادس : روى عن عائشة رضى الله عنها أنها كانت تقرأ «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر» وجه الاستدلال أنها عطفت صلاة العصر على الصلاة الوسطى . والمعطوف عليه قبل المعطوف ، والتى قبل العصر هى الظهر . السابع : روى أن قوما كانوا عند زيد بن ثابت . فأرسلوا إلى أسامة بن زيد وسألوه عن الصلاة الوسطى ، فقال :

هى صلاة الظهر كانت تقام فى الهاجرة . الثامن : روى فى الأحاديث الصحيحة أن أول امامة جبريل للنبى صلى الله عليه وسلم كانت فى صلاة الظهر ، فدل هذا على أنها أشرف الصلوات . فكان صرف التأكيد اليها أولى . التاسع : أن صلاة الجمعة هى أشرف الصلوات ، وهى صلاة الظهر ، فصرف المبالغة اليها أولى

﴿القول الخامس﴾ قول من قال : انها صلاة العصر ، وهو من الصحابة مروى عن على عليه السلام وابن مسعود ، وابن عباس ، وأبى هريرة ، ومن الفقهاء : النخعى ، وقتادة ، والضحاك ، وهو مروى عن أبى حنيفة ، واحتجوا عليه بوجوه : الأول : ماروى عن على عليه السلام أن النبى صلى الله عليه وسلم قال يوم الخندق «شغلونا عن الصلاة الوسطى ملأ الله بيوتهم وقبورهم ناراً» وهذا الحديث رواه البخارى ومسلم وسائر الأئمة . وهو عظيم الواقع فى المسألة ، وفى صحيح مسلم «شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر» ومن الفقهاء من أجاب عنه فقال : العصر وسط ، ولكن ليس هى المذكورة فى القرآن ، فههنا صلاتان وسطيان الصبح والعصر . وأحدهما ثبت بالقرآن والآخر بالسنة ، كما أن الحرم حرمان : حرم مكة بالقرآن . وحرم المدينة بالسنة ، وهذا الجواب متكلف جداً . الثانى : قالوا روى فى صلاة العصر من التأكيد مالم يرو فى غيرها ، قال عليه الصلاة والسلام «من فاته صلاة العصر فكأنما وتر أهله وماله» وأيضاً أقسم الله تعالى بها فقال (والعصر إن الانسان لفى خسر) فدل على أنها أحب الساعات الى الله تعالى . الثالث : أن العصر بالتأكيد أولى من حيث ان المحافظة على سائر أوقات الصلاة أخف وأسهل من المحافظة على صلاة العصر . والسبب فيه أمران : أحدهما : أن وقت صلاة العصر أخفى الأوقات . لأن دخول صلاة الفجر بطلوع الفجر المستطير ضوؤه ، ودخول الظهر بظهور الزوال ، ودخول المغرب بغروب القرص ودخول العشاء بغروب الشفق ، أما صلاة العصر فلا يظهر دخول وقتها الا بنظر دقيق وتأمل عظيم فى حال الظل . فلما كانت معرفته أشق لاجرم كانت الفضيلة فيها أكثر . الثانى : أن أكثر الناس عند العصر يكونون مشتغلين بالمهمات . فكان الاقبال على الصلاة أشق . فكان صرف التأكيد الى هذه الصلاة أولى

﴿الحجة الرابعة﴾ فى أن الوسطى هى العصر ، أن العصر أشبه بالصلاة الوسطى لوجوه : أحدها : أنها متوسطة بين صلاة هى شفع ، وبين صلاة هى وتر ، أما الشفع فالظهر ، وأما الوتر فالمغرب . الا أن العشاء أيضا كذلك . لأن قبلها المغرب وهى وتر . وبعدها الصبح وهو شفع . وثانيها : العصر متوسطة بين صلاة نهارية وهى الظهر ، وليلية وهى المغرب . وثالثها : أن العصر بين صلاتين

بالليل ، وصلاتين بالنهار .

﴿والقول السادس﴾ أنها صلاة المغرب ، وهو قول أبي عبيدة السلماني ، وقبيصة بن ذؤيب ، والحجة فيه من وجهين : الأول : أنها بين بياض النهار وسواد الليل . وهذا المعنى وإن كان حاصلا في الصبح الا أن المغرب يرجح بوجه آخر ، وهو أنه أزيد من الركعتين كما في الصبح . وأقل من الأربع كما في الظهر والعصر والعشاء ، فهي وسط في الطول والقصر

﴿الحجة الثانية﴾ أن صلاة الظهر تسمى بالصلاة الأولى ، ولذلك ابتدأ جبريل عليه السلام بامامة فيها ، وإذا كان الظهر أول الصلوات كان الوسطى هي المغرب لامحالة

﴿القول السابع﴾ أنها صلاة العشاء ، قالوا لانها متوسطة بين صلاتين لا يقصران . المغرب والصبح ، وعن عثمان بن عفان رضي الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «من صلى العشاء الآخرة في جماعة كان كقيام نصف ليلة» فهذا مجموع دلائل الناس وأقوالهم في هذه المسألة ، وقد تركت ترجيح بعضها فانه يستدعي تطويلا عظيما ، والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ احتج الشافعي بهذه الآية على أن الوتر ليس بواجب ، قال : الوتر لو كان واجباً لكانت الصلوات الواجبة ستة ، ولو كان كذلك لما حصل لها وسطى ، والآية دلت على حصول الوسطى لها .

فان قيل : الاستدلال انما يتم إذا كان المراد هو الوسطى في العدد ، وهذا ممنوع ، بل المراد من الوسطى الفضيلة ، قال تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) أي عدولا ، وقال تعالى (قال أوسطهم) أي أعدلهم ، وقد أحكمنا هذا الاشتقاق في تفسير قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) وأيضاً لم لايجوز أن يكون المراد الوسطى في المقدار كالمغرب فانه ثلاث ركعات ، وهو متوسط بين الاثنين وبين الأربع ، وأيضا لم لايجوز أن يكون المراد الوسطى في الصفة ، وهي صلاة الصبح ، فانها تقع في وقت ليس بغاية في الظلمة ولا غاية في الضوء

الجواب : أن الخلق الفاضل إنما يسمى وسطا لا من حيث انه خلق فاضل ، بل من حيث انه يكون متوسطاً بين رذيلتين هما طرفا الافراط والتفريط ، مثل الشجاعة فانها خلق فاضل ، وهي متوسطة بين الجبن والتهور ، فيرجع حاصل الأمر إلى أن لفظ الوسط حقيقة فيما يكون وسطا بحسب العدد ، ومجاز في الخلق الحسن ، والفعل الحسن من حيث ان من شأنه أن يكون متوسطا بين الطرفين اللذين ذكرناهما ، وحمل اللفظ على الحقيقة أولى من حمله على المجاز

أما قوله : نحمله على ما يكون وسطا في الزمان وهو الظهر

فجوابه : أن الظهر ليست بوسط فى الحقيقة ، لأنها تؤدى بعد الزوال ، وهنا قد زال الوسط .

وأما قوله : نحمله على الصبح لكون وقت وجوبه وسطا بين وقت الظلمة وبين وقت النور ، أو على المغرب لكون عددها متوسطا بين الاثنين والأربعة

فجوابه : أن هذا محتمل وما ذكرناه أيضا محتمل ، فوجب حمل اللفظ على الكل . فهذا هو وجه الاستدلال فى هذه المسألة بهذه الآية بحسب الامكان والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿وقوموا لله قانتين﴾ ففيه وجوه : أحدها : وهو قول ابن عباس أن القنوت هو الدعاء والذكر ، واحتج عليه بوجهين : الأول : أن قوله (حافظوا على الصلوات) أمر بما فى الصلاة من الفعل . فوجب أن يحمل القنوت على كل ما فى الصلاة من الذكر ، فمعنى الآية : وقوموا لله ذاكرين داعين منقطعين اليه . والثانى : أن المفهوم من القنوت هو الذكر والدعاء ، بدليل قوله تعالى (أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما) وهو المعنى بالقنوت فى صلاة الصبح والوتر ، وهو المفهوم من قولهم : قنت على فلان لأن المراد به الدعاء عليه

﴿والقول الثانى﴾ (قانتين) أى مطيعين ، وهو قول ابن عباس والحسن والشعبى وسعيد بن جبير وطاوس وقتادة والضحاك ومقاتل ، والدليل عليه وجهان : الأول : ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «كل قنوت فى القرآن فهو الطاعة» الثانى : قوله تعالى فى أزواج الرسول صلى الله عليه وسلم (ومن يقنت منكن لله ورسوله) وقال فى كل النساء (فالصالحات قانتات) فالقنوت عبارة عن اكمال الطاعة واتمامها ، والاحتراز عن إيقاع الخلل فى أركانها وسننها وآدابها ، وهو زجر لمن لم يبال كيف صلى فخفف واقتصر على ما يجزىء . وذهب إلى أنه لاحاجة لله إلى صلاة العباد ، ولو كان كما قال لوجب أن لايصلى رأساً لأنه يقال : كما لايحتاج الى الكثير من عبادتنا . فكذلك لايحتاج الى القليل ، وقد صلى الرسول صلى الله عليه وسلم والرسل والسلف الصالح فأطالوا وأظهروا الخشوع والاستكانة وكانوا أعلم بالله من هؤلاء الجهال

﴿القول الثالث﴾ (قانتين) ساكتين ، وهو قول ابن مسعود وزيد بن أرقم : كنا نتكلم فى الصلاة فيسلم الرجل فيردون عليه ، ويسألهم : كم صليتم ؟ كفعل أهل الكتاب . فنزل قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام

﴿القول الرابع﴾ وهو قول مجاهد : القنوت عبارة عن الخشوع ، وخفض الجناح ، وسكون الأطراف ، وترك الالتفات من هيبة الله تعالى ، وكان أحدهم إذا قام إلى الصلاة يهاب ربه فلا

فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَالَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ «٢٣٩»

يلتفت ولا يقلب الحصى ، ولا يعبث بشيء من جسده ، ولا يحدث نفسه بشيء من الدنيا حتى ينصرف

﴿القول الخامس﴾ «القنوت» هو القيام ، واحتجوا عليه بحديث جابر ، قال : سئل النبي صلى الله عليه وسلم «أي الصلاة أفضل؟ قال طول القنوت» يريد طول القيام ، وهذا القول عندي ضعيف ، والاصار تقدير الآية : وقوموا لله قائمين . اللهم الا أن يقال : وقوموا لله مديمين لذلك القيام فحينئذ يصير القنوت مفسراً بالادامة لا بالقيام

﴿القول السادس﴾ وهو اختيار علي بن عيسى : أن القنوت عبارة عن الدوام على الشيء والصبر عليه ، والملازمة له ، وهو في الشريعة صار مختصا بالمداومة على طاعة الله تعالى ، والمواظبة على خدمة الله تعالى ، وعلى هذا التقدير يدخل فيه جميع ما قاله المفسرون ، ويحتمل أن يكون المراد : وقوموا لله مديمين على ذلك القيام في أوقات وجوبه واستحبابه ، والله تعالى أعلم

قوله تعالى ﴿فان خفتم فرجالا أو ركبانا فاذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾

اعلم أنه تعالى لما أوجب المحافظة على الصلوات والقيام على أدائها بأركانها وشروطها ، بين من بعد أن هذه المحافظة على هذا الحد لا تجب إلا مع الأمن دون الخوف ، فقال (فان خفتم فرجالا أو ركبانا) وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ يروى (فرجالا) بضم الراء و(رجالا) بالتشديد و (رجلا)

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدي رحمه الله . معنى الآية : فان خفتم عدواً فحذف المفعول لاحاطة العلم به . وقال صاحب الكشاف : فان كان بكم خوف من عدو أو غيره . وهذا القول أصح لأن هذا الحكم ثابت عند حصول الخوف ، سواء كان الخوف من العدو أو من غيره ، وفيه قول ثالث وهو أن المعنى : فان خفتم فوات الوقت ان أخرتم الصلاة إلى أن تفرغوا من حربكم ، فصلوا رجالا أو ركبانا ، وعلى هذا التقدير الآية تدل على تأكيد فرض الوقت حتى يترخص لأجل المحافظة عليه بترك القيام والركوع والسجود

﴿المسألة الثالثة﴾ في الرجال قولان : أحدهما : رجال جمع راجل ، مثل تجار وتاجر ، وصحاب

وصاحب ، والراجل هو الكائن على رجله ، ماشيا كان أو واقفا ، ويقال في جمع راجل : رجل ورجالة ورجالة ورجال ورجال .

﴿والقول الثانى﴾ ما ذكره القفال ، وهو أنه يجوز أن يكون جمع الجمع لأن راجلا يجمع على رجل ، ثم يجمع رجل على رجال ، والركبان جمع راكب ، مثل فرسان وفارس ، قال القفال : ويقال انه انما يقال راكب ان كان على جمل ، فأما من كان على فرس فانما يقال له فارس ، والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ رجالا نصب على الحال ، والعامل فيه محذوف ، والتقدير : فصلوا رجالا أو ركبانا .

﴿المسألة الخامسة﴾ صلاة الخوف قسمان : أحدهما : أن تكون فى حال القتال وهو المراد بهذه الآية . والثانى : فى غير حال القتال وهو المذكور فى سورة النساء فى قوله تعالى (وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك) وفى سياق الآيتين بيان اختلاف القولين .

إذا عرفت هذا فنقول : إذا التحم القتال ولم يمكن ترك القتال لأحد ، فمذهب الشافعى رحمه الله أنهم يصلون ركبانا على دوابهم ، ومشاة على أقدامهم . إلى القبلة وإلى غير القبلة ، يومئون بالركوع والسجود ، ويجعلون السجود أخفض من الركوع ، ويحترزون عن الصيحات لأنه لا ضرورة اليها ، وقال أبو حنيفة : لايصلى الماشى بل يؤخر ، واحتج الشافعى رحمه الله بهذه الآية من وجهين : الأول : قال ابن عمر (فرجالا أو ركبانا) يعنى مستقبلى القبلة أو غير مستقبليها قال نافع : لا أرى ابن عمر ذكر ذلك إلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

﴿الوجه الثانى﴾ وهو أن الخوف الذى تجوز معه الصلاة مع الترجل والمشى ، ومع الركوب والركض ، لا يمكن معه المحافظة على الاستقبال ، فصار قوله (فرجالا أو ركبانا) يدل على الترخص فى ترك التوجه ، وأيضا يدل على الترخص فى ترك الركوع والسجود إلى الايماء ، لأن مع الخوف الشديد من العدو لايأمن الرجل على نفسه ان وقف فى مكانه لا يتمكن من الركوع والسجود ، فصح بما ذكرنا دلالة رجالا أو ركبانا على جواز ترك الاستقبال ، وعلى جواز الاكتفاء بالايماء فى الركوع والسجود

إذا ثبت هذا فلنتكلم فيما يسقط عنه وفيما لا يسقط ، فنقول : لاشك أن الصلاة إنما تتم بمجموع أمور ثلاثة : أحدها : فعل القلب وهو النية ، وذلك لايسقط لأنه لايتبدل حال الخوف

بسبب ذلك . والثانى : فعل اللسان وهى القراءة . وهى لاتسقط عند الخوف ، ولا يجوز له أيضاً أن يتكلم حال الصلاة بكلام أجنبى ، أو يأتى بصيحات لاضرورة اليها . والثالث : أعمال الجوارح فنقول : أما القيام والقعود فساقطان عنه لامحالة ، وأما الاستقبال فساقط على مابيناه ، وأما الركوع والسجود فالايماء قائم مقامهما ، فيجب أن يجعل الايماء النائب عن السجود أخفض من الايماء النائب عن الركوع ، لأن هذا القدر ممكن ، وأما ترك الطهارة فغير جائز لأجل الخوف ، فانه يمكنه التطهير بالماء أو التراب ، انما الخلاف فى أنه إذا وجد الماء وامتنع عليه التوضى به هل يجوز له أن يتيمم بالغبار الذى يتمكن منه حال ركوبه ، والأصح أنه يجوز لأنه إذا كان خوف العطش يرخص التيمم ، فالخوف على النفس أولى أن يرخص فى ذلك ، فهذا تفصيل قول الشافعى رحمه الله . وبالجملة فاعتماده فى هذا الباب على قوله عليه الصلاة والسلام «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم» واحتج أبو حنيفة بأنه عليه السلام أخر الصلاة يوم الخندق فوجب علينا ذلك أيضا

والجواب : أن يوم الخندق لم يبلغ الخوف هذا الحد . ومع ذلك فانه صلى الله عليه وسلم أخر الصلاة فعلمنا كون هذه الآية ناسخة لذلك الفعل

﴿المسألة السادسة﴾ اختلفوا فى الخوف الذى يفيد هذه الرخصة . وطريق الضبط أن نقول : الخوف إما أن يكون فى القتال ، أو فى غير القتال ، أما الخوف فى القتال فاما أن يكون فى قتال واجب ، أو مباح ، أو محظور . أما القتال الواجب فهو كالقتال مع الكفار وهو الأصل فى صلاة الخوف ، وفيه نزلت الآية ، ويلتحق به قتال أهل البغى . قال تعالى (فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله) وأما القتال المباح فقد قال القاضى أبو المحاسن الطبرى فى كتاب شرح المختصر : أن دفع الانسان عن نفسه مباح غير واجب ، بخلاف ما إذا قصد الكافر نفسه ، فانه يجب الدفع لئلايكون إخلالا بحق الاسلام

إذا عرفت هذا فنقول : أما القتال فى الدفع عن النفس وفى الدفع عن كل حيوان محترم ، فانه يجوز فيه صلاة الخوف . أما إذا قصد أخذ ماله ، أو اتلاف حاله ، فهل له أن يصلى صلاة شدة الخوف . فيه قولان : الأصح أن يجوز واحتج الشافعى بقوله عليه السلام «من قتل دون ماله فهو شهيد» فدل هذا على أن الدفع عن المال كالدفع عن النفس . والثانى : لايجوز لأن حرمة الزوج أعظم . أما القتال المحظور فانه لاتجوز فيه صلاة الخوف ، لأن هذا رخصة . والرخصة إعانة، والعاصى لايستحق الاعانة . أما الخوف الحاصل لا فى القتال . كالهارب من الحرق والغرق والسبع ، وكذا

المطالب بالدين إذا كان معسراً خائفا من الحبس ، عاجزاً عن بينة الاعسار ، فلهم أن يصلوا هذه الصلاة ، لأن قوله تعالى (وان خفتم) مطلق يتناول الكل

فان قيل : قوله (فرجالا أو ركبانا) يدل على أن المراد منه الخوف من العدو حال المقاتلة

قلنا : هب أنه كذلك ، الا أنه لما ثبت هناك دفعا للضرر ، وهذا المعنى قائم ههنا ، فوجب أن يكون ذلك الحكم مشروعا والله أعلم

﴿المسألة السابعة﴾ روى عن ابن عباس رضى الله عنه أنه قال : فرض الله على لسان نبيكم الصلاة فى الحضر أربعا ، وفى السفر ركعتين ، وفى الخوف ركعة ، والجمهور على أن الواجب فى الحضر أربع ، وفى السفر ركعتان سواء كان فى الخوف أو لم يكن ، وأن قول ابن عباس متروك

أما قوله تعالى ﴿فاذا أمنتم﴾ فالمعنى بزوال الخوف الذى هو سبب الرخصة (فاذكروا الله كما علمكم) وفيه قولان : الأول : فاذكروا بمعنى فافعلوا الصلاة كما علمكم ، بقوله (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين) وكما بينه بشروطه وأركانه ، لأن سبب الرخصة إذا زال عاد الوجوب فيه كما كان من قبل ، والصلاة قد تسمى ذكراً لقوله تعالى (فاسعوا الى ذكر الله)

﴿والقول الثانى﴾ (فاذكروا الله) أى فاشكروه لأجل إنعامه عليكم بالأمن ، طعن القاضى فى هذا القول وقال : إن هذا الذكر لما كان معلقا بشرط مخصوص ، وهو حصول الأمن بعد الخوف لم يكف حمله على ذكر يلزم مع الخوف والأمن جميعا على حد واحد ، ومعلوم أن مع الخوف يلزم الشكر ، كما يلزم مع الأمن ، لأن فى كلا الحالين نعمة الله تعالى متصلة ، والخوف ههنا من جهة الكفار لا من جهته تعالى . فالواجب حمل قوله تعالى (فاذكروا الله) على ذكر يختص بهذه الحالة

﴿والقول الثالث﴾ أنه دخل تحت قوله (فاذكروا الله) الصلاة والشكر جميعا . لأن الأمن بسبب الشكر محدد يلزم فعله مع فعل الصلاة فى أوقاتها

أما قوله تعالى ﴿كما علمكم﴾ فبيان إنعامه علينا بالتعليم والتعريف ، وأن ذلك من نعمه تعالى ، ولولا هدايته لم نصل إلى ذلك ، ثم ان أصحابنا فسروا هذا التعليم بخلق العلم ، والمعتزلة فسروه بوضع الدلائل ، وفعل الألطاف ، وقوله تعالى (ما لم تكونوا تعلمون) اشارة الى ماقبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم من زمان الجهالة والضلالة

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «٢٤٠»

الحكم الخامس عشر

قوله تعالى ﴿ والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول غير إخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن من معروف والله عزيز حكيم ﴾

فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن كثير ونافع والكسائى وأبو بكر عن عاصم (وصية) بالرفع، والباقون بالنصب . أما الرفع ففيه أقوال : الأول : أن قوله (وصية) مبتدأ ، وقوله (لأزواجهم) خبر ، وحسن الابتداء بالنكرة ، لأنها متخصصة بسبب تخصيص الموضع ، كما حسن قوله : سلام عليكم ، وخير بين يديك . والثانى: أن يكون قوله (وصية لأزواجهم) مبتدأ ، ويضمر له خبر ، والتقدير فعليهم وصية لأزواجهم ، ونظيره قوله (فنصف مافرضتم. فدية مسلمة . فصيام ثلاثة أيام) والثالث: تقدير الآية : الأمر وصية ، أو المفروض ، أو الحكم وصية ، وعلى هذا الوجه أضمرنا المبتدأ والرابع : تقدير الآية : كتب عليكم وصية . والخامس : تقديره : ليكون منكم وصية . والسادس : تقدير الآية : ووصية الذين يتوفون منكم وصية الى الحول ، وكل هذه الوجوه جائزة حسنة ، وأما قراءة النصب ففيها وجوه : الأول : تقدير الآية فليوصوا وصية . والثانى : تقديرها : توصون وصية . كقولك : انما أنت سير البريد ، أى تسير سير البريد . الثالث : تقديرها : ألزم الذين يتوفون وصية

أما قوله تعالى ﴿ متاعا ﴾ ففيه وجوه : الأول : أن يكون على معنى : متعوهن متاعا ، فيكون التقدير : فليوصوا لهن وصية . وليمتعوهن متاعا . الثانى : أن يكون التقدير ، جعل الله لهن ذلك متاعا لأن ماقبل الكلام يدل على هذا . الثالث : أنه نصب على الحال

أما قوله ﴿ غير اخراج ﴾ ففيه قولان : الأول : أنه نصب بوقوعه مواقع الحال ، كأنه

قال . متعوهن مقيمات غير مخرجات . والثانى : انتصب بنزع الخافض ، أراد من غير اخراج

﴿المسألة الثانية﴾ فى هذه الآية ثلاثة أقوال : الأول : وهو اختيار جمهور المفسرين . أنها منسوخة ، قالوا : كان الحكم فى ابتداء الاسلام أنه إذا مات الرجل لم يكن لامرأته من ميراثه شىء إلا النفقة والسكنى سنة ، وكان الحول عزيمة عليها فى الصبر عن التزوج . ولكنها كانت مخيرة فى أن تعتد ان شاءت فى بيت الزوج ، وان شاءت خرجت قبل الحول ، لكنها متى خرجت سقطت نفقتها ، هذا جملة مافى هذه الآية . لأنا ان قرأنا (وصية) بالرفع ، كان المعنى : فعليهم وصية ، وان قرأناها بالنصب . كان المعنى : فليوصوا وصية ، وعلى القراءتين هذه الوصية واجبة . ثم ان هذه الوصية صارت مفسرة بأمرين : أحدهما : المتاع والنفقة إلى الحول . والثانى : السكنى إلى الحول ، ثم أنزل تعالى أنهن ان خرجن فلا جناح عليكم فى ذلك ، فثبت أن هذه الآية توجب أمرين : أحدهما : وجوب النفقة والسكنى من مال الزوج سنة . والثانى : وجوب الاعتداد سنة ، لأن وجوب السكنى والنفقة من مال الميت سنة توجب المنع من التزوج بزوج آخر فى هذه السنة ، ثم ان الله تعالى نسخ هذين الحكمين ، أما الوصية بالنفقة والسكنى فلأن القرآن دل على ثبوت الميراث لها ، والسنة دلت على أنه لاوصية لوارث ، فصار مجموع القرآن والسنة ناسخا للوصية للزوجة بالنفقة والسكنى فى الحول ، وأما وجوب العدة فى الحول فهو منسوخ بقوله (يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) فهذا القول هو الذى اتفق عليه أكثر المتقدمين والمتأخرين من المفسرين

﴿القول الثانى﴾ وهو قول مجاهد : أن الله تعالى أنزل فى عدة المتوفى عنها زوجها آيتين : أحدهما : ما تقدم وهو قوله (يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) والأخرى : هذه الآية ، فوجب تنزيل هاتين الآيتين على حالتين ، فنقول : انها ان لم تختر السكنى فى دار زوجها ، ولم تأخذ النفقة من مال زوجها ، كانت عدتها أربعة أشهر وعشرا على ما فى تلك الآية المتقدمة ، وأما ان اختارت السكنى فى دار زوجها ، والأخذ من ماله وتركته ، فعدتها هى الحول ، قال : وتنزيل الآيتين على هذين التقديرين أولى ، حتى يكون كل واحد منهما معمولا به

﴿القول الثالث﴾ وهو قول أبى مسلم الأصفهانى : ان معنى الآية : من يتوفى منكم ويذرون أزواجا ، وقد وصوا وصية لأزواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول ، فان خرجن قبل ذلك وخالفن وصية الزوج بعد أن يقمن المدة التى ضربها الله تعالى لهن (فلا حرج فيما فعلن فى أنفسهن من معروف) أى نكاح صحيح ، لأن إقامتهن بهذه الوصية غير لازمة ، قال : والسبب أنهم كانوا فى زمان الجاهلية

يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا ، وكان يجب على المرأة الاعتداد بالحول ، فبين الله تعالى فى هذه الآية أن ذلك غير واجب ، وعلى هذا التقدير فالنسخ زائل ، واحتج على قوله بوجوه : أحدها أن النسخ خلاف الأصل فوجب المصير الى عدمه بقدر الامكان . الثانى : أن يكون الناسخ متأخرا عن المنسوخ فى النزول ، وإذا كان متأخرا عنه فى النزول كان الأحسن أن يكون متأخرا عنه فى التلاوة أيضاً ، لأن هذا الترتيب أحسن ، فاما تقدم الناسخ على المنسوخ فى التلاوة ، فهو وان كان جائزاً فى الجملة . إلا أنه يعد من سوء الترتيب وتنزيه كلام الله تعالى عنه واجب بقدر الامكان ولما كانت هذه الآية متأخرة عن تلك التلاوة ، كان الأولى أن لا يحكم بكونها منسوخة بتلك

﴿الوجه الثالث﴾ وهو أنه ثبت فى علم أصول الفقه أنه متى وقع التعارض بين النسخ وبين التخصيص ، كان التخصيص أولى ، وههنا ان خصصنا هاتين الآيتين بالحالتين على ماهو قول مجاهد اندفع النسخ فكان المصير الى قول مجاهد أولى من التزام النسخ من غير دليل ، وأما على قول أبى مسلم فالكلام أظهر ، لأنكم تقولون : تقدير الآية : فعليهم وصية لأزواجهم ، أو تقديرها : فليوصوا وصية ، فأنتم تضيفون هذا الحكم الى الله تعالى ، وأبو مسلم يقول : بل تقدير الآية : والذين يتوفون منكم ولهم وصية لأزواجهم ، أو تقديرها : وقد أوصوا وصية لأزواجهم . فهو يضيف هذا الكلام الى الزوج . وإذا كان لا بد من الاضمار فليس إضماركم أولى من إضماره . ثم على تقدير أن يكون الاضمار ما ذكرتم يلزم تطرق النسخ الى الآية ، وعند هذا يشهد كل عقل سليم بأن إضمار أبى مسلم أولى من اضماركم ، وأن التزام هذا النسخ التزام له من غير دليل ، مع مافى القول بهذا النسخ من سوء الترتيب الذى يجب تنزيه كلام الله تعالى عنه ، وهذا كلام واضح

وإذا عرفت هذا فنقول : هذه الآية من أولها الى آخرها تكون جملة واحدة شرطية ، فالشرط هو قوله (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول غير اخراج) فهذا كله شرط . والجزاء هو قوله (فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن من معروف) فهذا تقرير قول أبى مسلم ، وهو فى غاية الصحة

﴿المسألة الثالثة﴾ المعتدة عن فرقة الوفاة لانفقة لها ولا كسوة ، حاملا كانت أو حائلا ، وروى عن على عليه السلام وابن عمر رضى الله عنهما ، أن لها النفقة إذا كانت حاملا ، وعن جابر وابن عباس رضى الله عنهم أنهما قالا لانفقة لها حسبها الميراث ، وهل تستحق السكنى فيه قولان أحدهما : لاتستحق السكنى وهو قول على عليه السلام وابن عباس وعائشة ، ومذهب أبى حنيفة واختيار المزنى . والثانى : تستحق وهو قول عمر وعثمان وابن مسعود وأم سلمة رضى الله عنهم

وبه قال مالك والثوري وأحمد . وبناء القولين على خبر فريعة بنت مالك أخت أبي سعيد الخدرى قتل زوجها قالت : فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم انى أرجع الى أهلى ، فانزوجى ماتركنى فى منزل يملكه فقال عليه السلام : نعم فانصرفت حين اذا كنت فى المسجد أو فى الحجرة دعانى ، فقال : امكثى فى بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله . واختلفوا فى تنزيل هذا الحديث ، قيل لم يوجب فى الابتداء ، ثم أوجب فصار الأول منسوخا ، وقيل : أمرها بالمكث فى بيتها أمراً على سبيل الاستحباب لا على سبيل الوجوب ، واحتج المزنى رحمه الله على أنه لاسكنى لها ، فقال : أجمعنا على أنه لانفقة لها . لأن الملك انقطع بالموت ، فكذلك السكنى . بدليل أنهم أجمعوا على أن من وجب له نفقة وسكنى من والد وولد على رجل فمات انقطعت نفقتهم وسكناهم . لأن ماله صار ميراثا للورثة . فكذا ههنا

أجاب الأصحاب فقالوا : لايمكن قياس السكنى على النفقة . لأن المطلقة الثلاث تستحق السكنى بكل حال ولاتستحق النفقة لنفسها عند المزنى . ولأن النفقة وجبت فى مقابلة التمكين من الاستمتاع ولا يمكن ههنا ، وأما السكنى فوجبت لتحصين النساء وهو موجود ههنا ، فافترقا

إذا عرفت هذا فنقول : القائلون بأن هذه الآية منسوخة لا بد وأن يختلف قولهم بسبب هذه المسألة ، وذلك لأن هذه الآية توجب النفقة والسكنى . أما وجوب النفقة فقد صار منسوخا ، وأما وجوب السكنى فهل صار منسوخا أم لا ؟ والكلام فيه ما ذكرناه

﴿المسألة الرابعة﴾ القائلون بأن هذه الوصية كانت واجبة أو ردوا على أنفسهم سؤالا فقالوا : الله تعالى ذكر الوفاة ثم أمر بالوصية . فكيف يوصى المتوفى ؟ وأجابوا عنه بأن المعنى : والذين يقاربون الوفاة ينبغى أن يفعلوا هذا ، فالوفاة عبارة عن الاشراف عليها . وجواب آخر . وهو أن هذه الوصية يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى بمعنى أمره وتكليفه . كأنه قيل : وصية من الله لأزواجهم . كقوله (يوصيكم الله فى أولادكم) وانما يحسن هذا المعنى على قراءة من قرأ بالرفع

أما قوله تعالى ﴿فلا جناح عليكم﴾ فالمعنى : لا جناح عليكم يا أولياء الميت فيما فعلن فى أنفسهن من التزين . ومن الاقدام على النكاح . وفى رفع الجناح وجهان : أحدهما . لا جناح فى قطع النفقة عنهن إذا خرجن قبل انقضاء الحول . والثانى : لا جناح عليكم فى ترك منعهن من الخروج . لأن مقامها حولا فى بيت زوجها ليس بواجب عليها

وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ «٢٤١» كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ «٢٤٢»

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ

الحكم السادس عشر

قوله تعالى ﴿وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون﴾

يروى أن هذه الآية انما نزلت لأن الله تعالى لما أنزل قوله تعالى (ومتعوهن) إلى قوله (حقا على المحسنين) قال رجل من المسلمين . ان أردت فعلت ، وإن لم أرد لم أفعل ، فقال تعالى (وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين) يعنى على كل من كان متقيا عن الكفر ، واعلم أن المراد من المتاع ههنا فيه قولان . أحدهما : أنه هو المتعة ، فظاهر هذه الآية يقتضى وجوب هذه المتعة لكل المطلقات ، فمن الناس من تمسك بظاهر هذه الآية ، وأوجب المتعة لجميع المطلقات ، وهو قول سعيد بن جبير وأبى العالية والزهرى ، قال الشافعى رحمه الله تعالى : لكل مطلقة إلا المطلقة التى فرض لها مهر ولم يوجد فى حقها المسيس ، وهذه المسألة قد ذكرناها فى تفسير قوله تعالى (ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره)

فان قيل : لم أعيد ههنا ذكر المتعة مع أن ذكرها قد تقدم فى قوله (ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره)

قلنا : هناك ذكر حكما خاصا ، وههنا ذكر حكما عاما

﴿والقول الثانى﴾ أن المراد بهذه المتعة النفقة ، والنفقة قد تسمى متاعا ، وإذا حملنا هذا المتاع على النفقة اندفع التكرار فكان ذلك أولى ، وههنا آخر الآيات الدالة على الأحكام والله أعلم

قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم ان الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون﴾

اعلم أن عادته تعالى فى القرآن أن يذكر بعد بيان الأحكام القصص ، ليفيد الاعتبار للسامع ،

اللهُ موتوا ثمَّ أحياهم إنَّ اللهَ لذو فضلٍ على النَّاسِ ولكنَّ أكثرَ النَّاسِ لا يشكرون «٢٤٣»

ويحمله ذلك الاعتبار على ترك التمرد والعناد، ومزيد الخضوع والانقياد. فقال (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم) أما قوله (ألم تر) ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن الرؤية قد تجيء بمعنى رؤية البصيرة والقلب، وذلك راجع إلى العلم، كقوله (وأرنا مناسكنا) معناه: علمنا. وقال (فاحكم بين الناس بما أراك الله) أي علمك. ثم ان هذا اللفظ قد يستعمل فيما تقدم للمخاطب العلم به، وفيما لا يكون كذلك. فقد يقول الرجل لغيره يريد تعريفه ابتداء: ألم تر إلى ما جرى على فلان، فيكون هذا ابتداء تعريف. فعلى هذا يجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم لم يعرف هذه القصة إلا بهذه الآية. ويجوز أن نقول: كان العلم بها سابقا على نزول هذه الآية، ثم ان الله تعالى أنزل هذه الآية على وفق ذلك العلم

﴿المسألة الثانية﴾ هذا الكلام ظاهره خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم إلا أنه لا يبعد أن يكون المراد هو وأمته، إلا أنه وقع الابتداء بالخطاب معه. كقوله تعالى (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن)

﴿المسألة الثالثة﴾ دخول لفظة «إلى» في قوله تعالى (ألم تر إلى الذين) يحتمل أن يكون لأجل أن «إلى» عندهم حرف للانتهاء كقولك: من فلان إلى فلان. فمن علم بتعليم معلم. فكأن ذلك المعلم أوصل ذلك المتعلم إلى ذلك المعلوم وأنهاه إليه. فحسن من هذا الوجه دخول حرف «إلى» فيه، ونظيره قوله تعالى (ألم تر إلى ربك كيف مد الظل)

أما قوله ﴿إلى الذين خرجوا من ديارهم﴾ ففيه روايات: أحدها: قال السدي: كانت قرية وقع فيها الطاعون وهرب عامة أهلها. والذين بقوا مات أكثرهم. وبقي قوم منهم في المرض والبلاء، ثم بعد ارتفاع المرض والطاعون رجع الذين هربوا سالمين. فقال من بقي من المرضى: هؤلاء أحرص منا. لو صنعنا ما صنعوا لنجونا من الأمراض والآفات. ولئن وقع الطاعون ثانيا خرجنا فوقع وهربوا وهم بضعة وثلاثون ألفاً. فلما خرجوا من ذلك الوادي، ناداهم ملك من أسفل الوادي وآخر من أعلاه، أن موتوا. فهلكوا وبليت أجسامهم. فمر بهم نبي يقال له حزقيل. فلما رآهم وقف عليهم وتفكر فيهم. فأوحى الله تعالى اليه: أتريد أن أريك كيف أحييهم؟ فقال: نعم. فقيل

له : ناد أيتها العظام ان الله يأمرك أن تجتمعى . فجعلت العظام يطير بعضها الى بعض حتى تمت العظام ثم أوحى الله اليه : ناد ياأيتها العظام ان الله يأمرك أن تكتسى لحماً ودما ، فصارت لحما ودما ، ثم قيل : ناد ان الله يأمرك أن تقومى فقامت . فلما صاروا أحياء قاموا ، وكانوا يقولون «سبحانك ربنا وبحمدك لا إله إلا أنت» ثم رجعوا الى قريتهم بعد حياتهم ، وكانت أمارات أنهم ماتوا ظاهرة فى وجوههم ، ثم بقوا الى أن ماتوا بعد ذلك بحسب آجالهم

﴿الرواية الثانية﴾ قال ابن عباس رضى الله عنهما : ان ملكا من ملوك بنى إسرائيل أمر عسكره بالقتال ، فخافوا القتال وقالوا لملكهم : ان الأرض التى نذهب اليها فيها الوباء ، فنحن لا نذهب اليها حتى يزول ذلك الوباء . فأماتهم الله تعالى بأسرهم . وبقوا ثمانية أيام حتى انتفخوا ، وبلغ بنى إسرائيل موتهم ، فخرجوا لدفنهم ، فعجزوا من كثرتهم ، فحظروا عليهم حظائر ، فأحياهم الله بعد الثمانية . وبقى فيهم شىء من ذلك النتن . وبقى ذلك فى أولادهم الى هذا اليوم ، واحتج القائلون بهذا القول بقوله تعالى عقيب هذه الآية (وقاتلوا فى سبيل الله)

﴿والرواية الثالثة﴾ أن حزقيل النبى عليه السلام ندب قومه الى الجهاد فكرهوا وجبنوا ، فأرسل الله عليهم الموت . فلما كثر فيهم خرجوا من ديارهم فرارا من الموت ، فلما رأى حزقيل ذلك قال : اللهم إله يعقوب وإله موسى ترى معصية عبادك فأرهم آية فى أنفسهم تدلهم على نفاذ قدرتك وأنهم لا يخرجون عن قبضتك . فأرسل الله عليهم الموت . ثم انه عليه السلام ضاق صدره بسبب موتهم ، فدعا مرة أخرى فأحياهم الله تعالى

أما قوله تعالى ﴿وهم ألوف﴾ ففيه قولان : الأول : أن المراد منه بيان العدد ، واختلفوا فى مبلغ عددهم . قال الواحدى رحمه الله : ولم يكونوا دون ثلاثة آلاف ، ولا فوق سبعين ألفاً ، والوجه من حيث اللفظ أن يكون عددهم أزيد من عشرة آلاف . لأن الألوف جمع الكثرة ، ولا يقال فى عشرة فما دونها ألوف

﴿والقول الثانى﴾ أن الألوف جمع آلاف كقعود وقاعد ، وجلوس وجالس . والمعنى أنهم كانوا مؤتلفى القلوب . قال القاضى : الوجه الأول أولى . لأن ورود الموت عليهم وهم كثرة عظيمة يفيد مزيد اعتبار بحالهم ، لأن موت جمع عظيم دفعة واحدة . لا يتفق وقوعه ، يفيد اعتباراً عظيما فأما ورود الموت على قوم بينهم ائتلاف ومحبة . كوروده وبينهم اختلاف فى أن وجه الاعتبار لا يتغير ولا يختلف

ويمكن أن يجاب عن هذا السؤال بأن المراد كون كل واحد منهم آلفا لحياته ، محبا لهذه الدنيا

فيرجع حاصله الى ما قال تعالى فى صفتهم (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة) ثم انهم مع غاية حبهم للحياة والفهم بها، أماتهم الله تعالى وأهلكهم. ليعلم أن حرص الانسان على الحياة لا يعصمه من الموت، فهذا القول على هذا الوجه ليس فى غاية البعد

أما قوله ﴿حذر الموت﴾ فهو منصوب لأنه مفعول له. أى لحذر الموت، ومعلوم أن كل أحد يحذر الموت. فلما خص هذا الموضع بالذكر، علم أن سبب الموت كان فى تلك الواقعة أكثر، إما لأجل غلبة الطاعون أو لأجل الأمر بالمقاتلة

أما قوله تعالى ﴿فقال لهم الله موتوا﴾ ففى تفسير «قال الله» وجهان: الأول: أنه جار مجرى قوله (إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) وقد تقدم أنه ليس المراد منه إثبات قول، بل المراد أنه تعالى متى أراد ذلك وقع من غير منع وتأخير. ومثل هذا عرف مشهور فى اللغة. ويدل عليه قوله (ثم أحياهم) فاذا صح الاحياء بالقول. فكذا القول فى الاماتة

﴿والقول الثانى﴾ أنه تعالى أمر الرسول أن يقول لهم: موتوا. وأن يقول عند الاحياء ما رويناه عن السدى. ويحتمل أيضا ما رويناه من أن الملك قال ذلك. والقول الأول أقرب الى التحقيق

أما قوله تعالى ﴿ثم أحياهم﴾ ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ الآية دالة على أنه تعالى أحياهم بعد أن ماتوا فوجب القطع به. وذلك لأنه فى نفسه جائز، والصادق أخبر عن وقوعه. فوجب القطع بوقوعه. أما الامكان فلأن تركب الأجزاء على الشكل المخصوص ممكن. والا لما وجد أولا. واحتمال تلك الأجزاء للحياة ممكن. والا لما وجد أولا. ومتى ثبت هذا فقد ثبت الإمكان. وأما ان الصادق قد أخبر عنه فى هذه الآية، ومتى أخبر الصادق عن وقوع ما ثبت فى العقل امكان وقوعه وجب القطع به

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة: إحياء الميت فعل خارق للعادة. ومثل هذا لا يجوز من الله تعالى إظهاره الا عند ما يكون معجزة لنبى، إذ لو جاز ظهوره لا لأجل أن يكون معجزة لنبى لبطلت دلالته على النبوة. وأما عند أصحابنا فانه يجوز إظهار خوارق العادات لكرامة الولى. ولسائر الأغراض. فكأن هذا الحصر باطلا. ثم قالت المعتزلة: وقد روى أن هذا الاحياء إنما وقع فى زمان حزقيل النبى عليه السلام ببركة دعائه، وهذا يحقق ما ذكرناه. من أن مثل هذا لا يوجد إلا ليكون لعجزة للانبياء عليهم السلام. وقيل: حزقيل هو ذو الكفل. وإنما سمى بذلك لأنه تكفل بشأن سبعين نبيا وأنجاهم من القتل. وقيل: انه عليه السلام مر بهم وهم موتى فجعل يفكر فيهم متعجبا. فأوحى الله تعالى اليه: ان أردت أحييتهم وجعلت ذلك الاحياء آية لك. فقال: نعم

فأحياهم الله تعالى بدعائه

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه قد ثبت بالدلائل أن معارف المكلفين تصير ضرورية عند القرب من الموت، وعند معاينة الأهوال والشدائد، فهؤلاء الذين أماتهم الله ثم أحياهم، لا يخلو إما أن يقال انهم عاينوا الأهوال والأحوال التى معها صارت معارفهم ضرورية، واما ما شاهدوا شيئاً من تلك الأهوال بل الله تعالى أماتهم بغتة، كالنوم الحادث من غير مشاهدة الأهوال البتة. فان كان الحق هو الأول. فعند ما أحياهم يمتنع أن يقال: انهم نسوا تلك الأهوال ونسوا ما عرفوا به ربهم بضرورة العقل، لأن الأحوال العظيمة لا يجوز نسيانها مع كمال العقل، فكان يجب أن تبقى تلك المعارف الضرورية معهم بعد الاحياء. وبقاء تلك المعارف الضرورية يمنع من صحة التكليف، كما أنه لا يبقى التكليف فى الآخرة. واما أن يقال: انهم بقوا بعد الاحياء غير مكلفين، وليس فى الآية ما يمنع منه، أو يقال: ان الله تعالى حين أماتهم ما أراهم شيئاً من الآيات العظيمة التى تصير معارفهم عندها ضرورية، وما كان ذلك الموت كموت سائر المكلفين الذين يعاينون الأهوال عند القرب من الموت، والله أعلم بحقائق الأمور

﴿المسألة الرابعة﴾ قال قتادة: إنما أحياهم ليستوفوا بقية آجالهم. وهذا القول فيه كلام كثير، وبحث طويل

أما قوله تعالى ﴿ان الله لذو فضل على الناس﴾ ففيه وجوه: أحدها: أنه تفضل على أولئك الأقوام الذين أماتهم بسبب أنه أحياهم. وذلك لأنهم خرجوا من الدنيا على المعصية، فهو تعالى أعادهم الى الدنيا ومكنهم من التوبة والتلافى. وثانيها: أن العرب الذين كانوا ينكرون المعاد كانوا متمسكين بقول اليهود فى كثير من الأمور. فلما نبه الله تعالى اليهود على هذه الواقعة التى كانت معلومة لهم، وهم يذكرونها للعرب المنكرين للمعاد. فالظاهر أن أولئك المنكرين يرجعون من الدين الباطل الذى هو الانكار الى الدين الحق، الذى هو الاقرار بالبعث والنشور، فيخلصون من العقاب. ويستحقون الثواب، فكان ذكر هذه القصة فضلا من الله تعالى وإحساناً فى حق هؤلاء المنكرين. وثالثها: أن هذه القصة تدل على أن الحذر من الموت لا يفيد، فهذه القصة تشجع الانسان على الاقدام على طاعة الله تعالى كيف كان، وتزيل عن قلبه الخوف من الموت، فكان ذكر هذه القصة سبباً لبعد العبد عن المعصية. وقربه من الطاعة التى بها يفوز بالثواب العظيم، فكان ذكر هذه القصة فضلا وإحسانا من الله تعالى على عبده، ثم قال (ولكن أكثر الناس لا يشكرون) وهو كقوله (فأبى أكثر الناس إلا كفورا)

وَقَاتِلُوا فِى سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «٢٤٤»

مَنْ ذَا الَّذِى يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ «٢٤٥»

قوله تعالى ﴿وقاتلوا فى سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم﴾ فيه قولان : الأول : أن هـذا خطاب للذين أحيوا ، قال الضحاك : أحياهم ثم أمرهم بأن يذهبوا الى الجهاد ، لأنه تعالى إنما أماتهم بسبب أن كرهوا الجهاد

واعلم أن هذا القول لا يتم إلا باضمار محذوف تقديره : وقيل لهم قاتلوا

﴿والقول الثانى﴾ وهو اختيار جمهور المحققين : أن هذا استئناف خطاب للحاضرين ، يتضمن الأمر بالجهاد إلا أنه سبحانه بلطفه ورحمته قدم على الأمر بالقتال ، ذكر الذين خرجوا من ديارهم لئلا ينكص عن أمر الله بحب الحياة بسبب خوف الموت ، وليعلم كل أحد أنه يترك القتال لا يثق بالسلامة من الموت ، كما قال فى قوله (قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت أو القتل وإذاً لاتمتعون إلا قليلا) فشجعهم على القتال الذى به وعد إحدى الحسنيين ، إما فى العاجل الظهور على العدو ، أو فى الآجل الفوز بالخلود فى النعيم ، والوصول الى ما تشتهى الأنفس وتلذ الأعين

أما قوله تعالى ﴿فى سبيل الله﴾ فالسبيل هو الطريق ، وسميت العبادات سبيلا الى الله تعالى من حيث ان الانسان يسلكها ، ويتوصل الى الله تعالى بها . ومعلوم أن الجهاد تقوية للدين ، فكان طاعة ، فلا جرم كان المجاهد مقاتلا فى سبيل الله ، ثم قال (واعلموا أن الله سميع عليم) أى هو يسمع كلامكم فى ترغيب الغير فى الجهاد ، وفى تنفير الغير عنه ، وعليم بما فى صدوركم من البواعث والأغراض وان ذلك الجهاد لغرض الدين أو لعاجل الدنيا

قوله تعالى ﴿من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط واليه ترجعون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه تعالى لما أمر بالقتال فى سبيل الله ، ثم أردفه بقوله (من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا) اختلف المفسرون فيه على قولين : الأول : أن هـذه الآية متعلقة بما

قبلها ، والمراد منها القرض فى الجهاد خاصة ، فندب العاجز عن الجهاد أن ينفق على الفقير القادر على الجهاد . وأمر القادر على الجهاد أن ينفق على نفسه فى طريق الجهاد ، ثم أكد تعالى ذلك بقوله (والله يقبض ويبسط) وذلك لأن من علم ذلك كان اعتماده على فضل الله تعالى أكثر من اعتماده على ماله . وذلك يدعوه الى إنفاق المال فى سبيل الله ، والاحتراز عن البخل بذلك الانفاق

﴿والقول الثانى﴾ أن هذا الكلام مبتدأ لا تعلق له بما قبله ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال : المراد من هذا القرض إنفاق المال ، ومنهم من قال : انه غيره ، والقائلون بأنه إنفاق المال لهم ثلاثة أقوال : الأول : أن المراد من الآية ماليس بواجب من الصدقة ، وهو قول الأصم ، واحتج عليه بوجهين : الأول : أنه تعالى سماه بالقرض ، والقرض لا يكون إلا تبرعا

﴿الحجة الثانية﴾ سبب نزول الآية قال ابن عباس رضى الله عنهما : نزلت الآية فى أبى الدحداح قال : يارسول الله ان لى حديقتين فان تصدقت باحداهما فهل لى مثلاها فى الجنة ؟ قال : نعم . قال: وأم الدحداح معى ؟ قال : نعم . قال : والصبية معى ؟ قال : نعم . فتصدق بأفضل حديقتيه ، وكانت تسمى الحنينية ، قال : فرجع أبو الدحداح إلى أهله وكانوا فى الحديقة التى تصدق بها ، فقام على باب الحديقة ، وذكر ذلك لامرأته فقالت أم الدحداح : بارك الله لك فيما اشتريت ، فخرجوا منها وسلموها . فكان النبى صلى الله عليه وسلم يقول : كم من نخلة رداح ، تدلى عروقها فى الجنة لأبى الدحداح

إذا عرفت سبب نزول هذه الآية ظهر أن المراد بهذا القرض ما كان تبرعا لا واجباً

﴿القول الثانى﴾ أن المراد من هذا القرض الانفاق الواجب فى سبيل الله ، واحتج هذا القائل على قوله بأنه تعالى ذكر فى آخر الآية (واليه ترجعون) وذلك كالزجر ، وهو إنما يليق بالواجب

﴿والقول الثالث﴾ وهو الأقرب : أنه يدخل فيه كلا القسمين ، كما أنه داخل تحت قوله (مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت) من قال : المراد من هذا القرض شىء سوى إنفاق المال ، قالوا : روى عن بعض أصحاب ابن مسعود أنه قول الرجل «سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر» قال القاضى : وهذا بعيد ، لأن لفظ الاقراض لا يقع عليه فى عرف اللغة ثم قال : ولا يمكن حمل هذا القول على الصحة ، إلا أن نقول : الفقير الذى لا يملك شيئا إذا كان فى قلبه أنه لو كان قادراً لأنفق وأعطى . فحينئذ تكون تلك النية قائمة مقام الانفاق ، وقد روى

عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال «من لم يكن عنده مايتصدق به فليلعن اليهود فانه له صدقة»

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أن اطلاق لفظ القرض على هذا الانفاق حقيقة أو مجاز ، قال الزجاج : انه حقيقة ، وذلك لأن القرض هو كل مايفعل ليجازى عليه ، تقول العرب : لك عندى قرض حسن وسىء ، والمراد منه الفعل الذى يجازى عليه ، قال أمية بن أبى الصلت :

كل امرىء سوف يجزى قرضه حسنا   أو سيئا أو مدينا كالذى دانا

ومما يدل على أن القرض ماذكرناه أن القرض أصله فى اللغة القطع ، ومنه القراض ، وانقرض القوم إذا هلكوا ، وذلك لانقطاع أثرهم ، فاذا أقرض فالمراد قطع له من ماله أو عمله قطعة يجازى عليها

﴿والقول الثانى﴾ أن لفظ القرض ههنا مجاز . وذلك لأن القرض هو أن يعطى الانسان شيئا ليرجع اليه مثله . وههنا المنفق فى سبيل الله ، إنما ينفق ليرجع اليه بدله إلا أنه جعل الاختلاف بين هذا الانفاق وبين القرض من وجوه : أحدها : أن القرض إنما يأخذه من يحتاج اليه لفقره وذلك فى حق الله تعالى محال . وثانيها : أن البدل فى القرض المعتاد لايكون إلا المثل . وفى هذا الانفاق هو الضعف . وثالثها : أن المال الذى يأخذه المستقرض لايكون ملكا له . وههنا هذا المال المأخوذ ملك لله ، ثم مع حصول هذه الفروق سماه الله قرضا . والحكمة فيه التنبيه على أن ذلك لايضيع عند الله . فكما أن القرض يجب أداؤه ولا يجوز الاخلال به ، فكذا الثواب الواجب على هذا الانفاق واصل إلى المكلف لامحالة . ويروى أنه لما نزلت هذه الآية قالت اليهود : ان الله فقير ونحن أغنياء ، فهو يطلب منا القرض . وهذا الكلام لائق بجهلهم وحمقهم . لأن الغالب عليهم التشبيه . ويقولون : ان معبودهم شيخ قال القاضى : من يقول فى معبوده مثل هذا القول لايستبعد منه أن يصفه بالفقر

فان قيل : فما معنى قوله تعالى (من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا) ولأى فائدة جرى الكلام على طريق الاستفهام

قلنا : ان ذلك فى الترغيب فى الدعاء إلى الفعل أقرب من ظاهر الأمر

أما قوله تعالى ﴿قرضاً حسناً﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى : القرض فى هذه الآية اسم لامصدر . ولو كان مصدرا لكان ذلك إقراضا

﴿المسألة الثانية﴾ كون القرض حسناً يحتمل وجوها : أحدها : أراد به حلالا خالصاً لايختلط

به الحرام ، لأن مع الشبهة يقع الاختلاط ، ومع الاختلاط ربما قبح الفعل . وثانيها : أن لا يتبع ذلك الانفاق مناً ولا أذى . وثالثها : أن يفعله على نية التقرب إلى الله تعالى ، لأن مايفعل رياء وسمعة لايستحق به الثواب

أما قوله تعالى ﴿فيضاعفه له﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى قوله (فيضاعفه) أربع قراءات : أحدها : قرأ أبو عمرو ونافع وحمزة والكسائى (فيضاعفه) بالألف والرفع . والثانى : قرأعاصم (فيضاعفه) بالألف والنصب .والثالث: قرأ ابن كثير (فيضعفه) بالتشـــديد والرفع بلا ألف . والرابع : قرأ ابن عامر (فيضعفه) بالتشديد والنصب

فنقول : أما التشديد والتخفيف فهما لغتان ، ووجه الرفع العطف على يقرض ، ووجه النصب أن يحمل الكلام على المعنى لاعلى اللفظ . لأن المعنى يكون قرضاً فيضاعفه ، والاختيار الرفع لأن فيه معنى الجزاء ، وجواب الجزاء بالفاء لايكون إلا رفعاً

﴿المسألة الثانية﴾ التضعيف والاضعاف والمضاعفة واحد ، وهو الزيادة على أصل الشىءحتى يبلغ مثلين أو أكثر ، وفى الآية حذف ، والتقدير : فيضاعف ثوابه

أما قوله تعالى ﴿أضعافا كثيرة﴾ فمنهم من ذكر فيه قدراً معيناً ، وأجود ما يقال فيه : انه القدر المذكور فى قوله تعالى (مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل) فيقال : يحمل المجمل على المفسر لأن كلتا الآيتين وردتا فى الانفاق ، ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى لم يقتصر فى هذه الآية على التحديد ، بل قال بعده (والله يضاعف لمن يشاء)

﴿والقول الثانى﴾ وهو الأصح واختيار السدى : أن هذا التضعيف لايعلم أحدماهو وكم هو؟ وانما أبهم تعالى ذلك لأن ذكر المبهم فى باب الترغيب أقوى من ذكر المحدود

أما قوله تعالى ﴿والله يقبض ويبسط﴾ فى بيان أن هذا كيف يناسب ماتقدم وجوه :أحدها: أن المعنى أنه تعالى لما كان هو القابض الباسط ، فان كان تقدير هذا الذى أمر بانفاق المال الفقر فلينفق المال فى سبيل الله . فانه سواء أنفق أو لم ينفق فليس له إلا الفقر ، وإن كان تقديره الغنى فلينفق فانه سواء أنفق أو لم ينفق فليس له إلا الغنى والسعة وبسط اليد ، فعلى كلا التقديرين يكون انفاق المال فى سبيل الله أولى . وثانيها : أن الانسان إذا علم أن القبض والبسط بالله انقطع نظره عن مال الدنيا ، وبقى اعتماده على الله ، فحينئذ يسهل عليه إنفاق المال فى سبيل مرضاة الله تعالى . وثالثها : أنه تعالى يوسع عن عباده ويقتر ، فلا تبخلوا عليه بما وسع عليكم ، لئلا يبدل

أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ «٢٤٦»

السعة الحاصلة لكم بالضيق . ورابعها : أنه تعالى لما أمرهم بالصدقة وحثهم عليها أخبر أنه لا يمكنهم ذلك إلا بتوفيقه وإعانته ، فقال (والله يقبض ويبسط) يعنى يقبض القلوب حتى لا تقدم على هذه الطاعة ، ويبسط بعضها حتى يقدم على هذه الطاعة ، ثم قال (وإليه ترجعون) والمراد به إلى حيث لا حاكم ولا مدبر سواه ، والله أعلم

القصة الثانية

قصة طالوت

قوله عز وجل ﴿ألم تر الى الملا من بنى إسرائيل من بعد موسى إذ قالوا لنبى لهم ابعث لنا ملكا نقاتل فى سبيل الله قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال أن لا تقاتلوا قالوا وما لنا أن لا نقاتل فى سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا فلما كتب عليهم القتال تولوا إلا قليلا منهم والله عليم بالظالمين﴾

الملأ الأشراف من الناس ، وهو اسم الجماعة ، كالقوم والرهط والجيش ، وجمعه أملاء قال الشاعر :

وقال لها الأملاء من كل معشر ... وخير أقاويل الرجال سديدها

وأصلها من الملء ، وهم الذين يملأون العيون هيبة ورواء ، وقيل : هم الذين يملأون المكان إذا حضروا . وقال الزجاج : الملأ الرؤساء ، سموا بذلك لأنهم يملأون القلوب بما يحتاج اليه ، من قولهم : ملأ الرجل يملأ ملاءة فهو ملىء

قوله تعالى ﴿إذا قالوا لنبى لهم ابعث لنا﴾ فى الآية مسائل

(المسألة الأولى) تعلق هذه الآية بما قبلها من حيث انه تعالى لما فرض القتال بقوله (وقاتلوا فى سبيل الله) ثم أمرنا بالانفاق فيه لما له من التأثير فى كمال المراد بالقتال ، ذكر قصة بنى اسرائل ، وهى أنهم لما أمروا بالقتال نكثوا وخالفوا فذمهم الله تعالى عليه ، ونسبهم إلى الظلم والمقصود منه أن لايقدم المأمورون بالقتال من هذه الأمة على المخالفة ، وأن يكونوا مستمرين فى القتال مع أعداء الله تعالى

(المسألة الثانية) لاشك أن المقصود الذى ذكرناه حاصل ، سواء علمنا أن ذلك النبى من كان من أولئك ، وأن أولئك الملأ من كانوا أو لم نعلم شيئا من ذلك . لأن المقصود هو الترغيب فى باب الجهاد وذلك لايختلف . وإنما يعلم من ذلك النبى ومن ذلك الملأ بالخبر المتواتر وهو مفقود . وأما خبر الواحد فانه لايفيد الا الظن ، ومنهم من قال : انه يوشع بن نون بن افرايم بن يوسف ، والدليل عليه قوله تعالى (من بعد موسى) وهذا ضعيف لأن قوله (من بعد موسى) كما يحتمل الاتصال يحتمل الحصول من بعد زمان ، ومنهم من قال : كان اسم ذلك النبى أشمويل من بنى هرون واسمه بالعربية «اسماعيل» وهو قول الأكثرين ، وقال السدى ، هو شمعون . سمته أمه بذلك ، لأنها دعت الله تعالى أن يرزقها ولداً فاستجاب الله تعالى دعاءها . فسمته شمعون ، يعنى سمع دعاءها فيه ، والسين تصير شينا بالعبرانية ، وهو من ولد لاوى بن يعقوب عليه السلام

(المسألة الثالثة) قال وهب والكلبى : ان المعاصى كثرت فى بنى إسرائيل . والخطايا عظمت فيهم . ثم غلب عليهم عدولهم . فسبى كثيرا من ذراريهم . فسألوا نبيهم ملكا تنتظم به كلمتهم ، ويجتمع به أمرهم . ويستقيم حالهم فى جهاد عدوهم ، وقيل تغلب جالوت على بنى إسرائيل . وكان قوام بنى إسرائيل بملك يجتمعون عليه يجاهد الأعداء . ويجرى الاحكام . ونبى يطيعه الملك . ويقيم أمر دينهم ، ويأتيهم بالخبر من عند ربهم

أما قوله ﴿نقاتل فى سبيل الله﴾ فاعلم أنه قرىء (نقاتل) بالنون والجزم على الجواب . وبالنون وبالرفع على أنه حال . أى ابعثه لنا مقدرين القتال ، أو استئناف كأنه قيل : ما تصنعون بالملك ، قالوا نقاتل . وقرىء بالياء والجزم على الجواب . وبالرفع على أنه صفة لقوله (ملكا) أما قوله ﴿قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال أن لا تقاتلوا﴾ ففيه مسائل

(المسألة الأولى) قرأ نافع وحده (عسيتم) بكسر السين ههنا . وفى سورة محمد صلى الله عليه وسلم . واللغة المشهورة فتحها . ووجه قراءة نافع ماحكاه ابن الأعرابى أنهم يقولون : هو عسى بكذا ، وهذا يقوى «عسيتم» بكسر السين ، ألا ترى أن عسى بكذا ، مثل حرى وشحيح ، وطعن

أبو عبيدة فى هذه القراءة فقال لو جاز ذلك لجاز عسى ربكم . أجاب أصحاب نافع عنه من وجهين : الأول : أن الياء اذا سكنت وانفتح ماقبلها حصل فى التلفظ بها نوع كلفة ومشقة ، وليست الياء من «عسى» كذلك . لأنها وان كانت فى الكتابة ياء الا أنها فى اللفظ مدة ، وهى خفيفة فلا تحتاج إلى خفة أخرى

﴿والجواب الثانى﴾ هب أن القياس يقتضى جواز (عسى ربكم) الا أنا ذكرنا أنهما لغتان ، فله أن يأخذ باللغتين فيستعمل احداهما فى موضع ، والأخرى فى موضع آخر

﴿المسألة الثانية﴾ خبر (هل عسيتم) وهو قوله (أن لا تقاتلوا) والشرط فاصل بينهما . والمعنى هل قاربتم أن لا تقاتلوا . بمعنى أتوقع جبنكم عن القتال . فأدخل «هل» مستفهما عما هو متوقع عنده ومظنون . وأراد بالاستفهام التقرير . وثبت أن المتوقع كائن له . وأنه صائب فى توقعه . كقوله تعالى (هل أتى على الانسان حين من الدهر) معناه التقرير . ثم انه تعالى ذكر أن القوم قالوا (وما لنا أن لا نقاتل فى سبيل الله) وهذا يدل على ضمان قوى ، خصوصا وأتبعوا ذلك بعلة قوية توجب التشدد فى ذلك ، وهو قولهم (وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا) لأن من بلغ منه العدو هذا المبلغ ، فالظاهر من أمره الاجتهاد فى قمع عدوه ومقاتلته

فان قيل : المشهور أنه يقال : مالك تفعل كذا ؟ ولا يقال : مالك أن تفعل كذا ؟ قال تعالى (مالكم لا ترجون لله وقارا) وقال (ومالكم لا تؤمنون بالله)

والجواب من وجهين : الأول : وهو قول المبرد : أن «ما» فى هذه الآية جحد لا استفهام . كأنه قال : مالنا نترك القتال ، وعلى هذا الطريق يزول السؤال

﴿الوجه الثانى﴾ أن نسلم أن «ما» ههنا بمعنى الاستفهام ، ثم على هذا القول وجوه : الأول : قال الأخفش : أن ههنا زائدة ، والمعنى : مالنا لا نقاتل . وهذا ضعيف . لأن القول بثبوت الزيادة فى كلام الله خلاف الأصل . الثانى : قال الفراء : الكلام ههنا محمول على المعنى . لأن قولك : مالك لا تقاتل معناه ما يمنعك أن تقاتل ؟ فلما ذهب إلى معنى المنع حسن إدخال أن فيه قال تعالى (مامنعك أن تسجد) وقال (مالك أن لا تكون مع الساجدين) الثالث : قال الكسائى : معنى (ومالنا أن لا نقاتل) أى شىء لنا فى ترك القتال ؟ ثم سقطت كلمة «فى» ورجح أبو على الفارسى قول الكسائى على قول الفراء . قال : وذلك لأن على قول الفراء لا بد من اضمار حرف الجر . والتقدير : ما يمنعنا من أن نقاتل ، وإذا كان لا بد من اضمار حرف الجر على القولين . ثم على قول الكسائى يبقى اللفظ مع هذا الاضمار على ظاهره ، وعلى قول الفراء لا يبقى . فكان قول الكسائى

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ «٢٤٧»

لا محالة أولى وأقوى .

أما قوله ﴿فلما كتب عليهم القتال تولوا﴾ فاعلم أن فى الكلام محذوفا تقديره : فسأل الله تعالى ذلك فبعث لهم ملكا ، وكتب عليهم القتال ، فتولوا ، أما قوله (الا قليلا منهم) فهم الذين عبروا النهر ، وسيأتى ذكرهم ، وقيل : كان عدد هذا القليل ثلثمائة وثلاثة عشر على عدد أهل بدر (والله عليم بالظالمين) أى هو عالم بمن ظلم نفسه حين خالف ربه ولم يف بما قبل من ربه ، وهذا هو الذى يدل على تعلق هذه الآية بقوله قبل ذلك (وقاتلوا فى سبيل الله) فكأنه تعالى أكد وجوب ذلك بأن ذكر قصة بنى إسرائيل فى الجهاد ، وعقب ذلك بأن من تقدم على مثله فهو ظالم ، والله أعلم بما يستحقه الظالم وهذا بين فى كونه زجرا عن مثل ذلك فى المستقبل ، وفى كونه بعثاً على الجهاد ، وأن يستمر كل مسلم على القيام بذلك والله أعلم

قوله تعالى ﴿وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة فى العلم والجسم والله يؤتى ملكه من يشاء والله واسع عليم﴾

اعلم أنه لما بين فى الآية الأولى أنه أجابهم الى ماسألوا ، ثم انهم تولوا فبين أن أول ماتولوا انكارهم إمرة طالوت . وذلك لأنهم طلبوا من نبيهم أن يطلب من الله أن يعين لهم ملكا فأجابهم بأن الله قد بعث لهم طالوت ملكا ، قال صاحب الكشاف : طالوت اسم أعجمى ، كجالوت ، وداود وإنما امتنع من الصرف لتعريفه وعجمته . وزعموا أنه من الطول لما وصف به من البسطة فى الجسم ، ووزنه ان كان من الطول فعلوت ، وأصله طولوت ، الا أن امتناع صرفه يدفع أن يكون منه . الا أن يقال : هو اسم عبرانى وافق عربياً كما وافق حطة حنطة ، وعلى هذا التقدير يكون أحد سببيه العجمة لكونه عبرانيا . ثم ان الله تعالى لما عينه لأن يكون ملكا لهم أظهروا التولى عن طاعته . والاعراض عن حكمه ، وقالوا (أنى يكون له الملك علينا) واستبعدوا جدا أن يكون هو

ملكا عليهم ، قال المفسرون : وسبب هذا الاستبعاد أن النبوة كانت مخصوصة بسبط معين من أسباط بنى إسرائيل ، وهو سبط لاوى بن يعقوب ، ومنه موسى وهرون . وسبط المملكة ، سبط يهوذا ، ومنه داود وسليمان . وأن طالوت ما كان من أحد هذين السبطين ، بل كان من ولد بنيامين فلهذا السبب أنكروا كونه ملكا لهم ، وزعموا أنهم أحق بالملك منه . ثم أنهم أكدوا هذه الشبهة بشبهة أخرى . وهى قولهم : ولم يؤت سعة من المال ، وذلك إشارة الى أنه فقير . واختلفوا فقال وهب : كان دباغا ، وقال السدى : كان مكاريا ، وقال آخرون : كان سقاء

فان قيل : ما الفرق بين الواوين فى قوله (ونحن أحق) وفى قوله (ولم يؤت)

قلنا : الأولى للحال . والثانية لعطف الجملة على الجملة الواقعة حالا . والمعنى : كيف يتملك علينا والحال أنه لا يستحق التملك لوجود من هو أحق بالملك ، وأنه فقير ولا بد للملك من مال يعتضد به ، ثم انه تعالى أجاب عن شبههم بوجوه . الأول : قوله (ان الله اصطفاه عليكم) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ معنى الآية أنه تعالى خصه بالملك والامرة

واعلم أن القوم لما كانوا مقرين بنبوة ذلك النبى ، كان اخباره عن الله تعالى أنه جعل طالوت ملكا عليهم حجة قاطعة فى ثبوت الملك له . لأن تجويز الكذب على الأنبياء عليهم السلام ، يقتضى رفع الوثوق بقولهم . وذلك يقدح فى ثبوت نبوتهم ورسالتهم . وإذا ثبت صدق المخبر ، ثبت أن الله تعالى خصه بالملك . وإذا ثبت ذلك كان ملكا واجب الطاعة . وكانت الاعتراضات ساقطة .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (اصطفاه) أى أخذ الملك من غيره صافياً له . واصطفاه ، واستصفاه بمعنى الاستخلاص ، وهو أن يأخذ الشىء خالصا لنفسه . وقال الزجاج : انه مأخوذ من الصفوة ، والاصل فيه اصتفى بالتاء فأبدلت التاء طاء ليسهل النطق بها بعد الصاد . وكيفما كان الاشتقاق فالمراد ما ذكرناه أنه تعالى خصه بالملك والامرة . وعلى هذا الوجه وصف تعالى نفسه بأنه اصطفى الرسل ووصفهم بأنهم : المصطفون الأخيار ووصف الرسول بأنه المصطفى

﴿المسألة الثالثة﴾ هذه الآية تدل على بطلان قول من يقول : إن الامامة موروثة ، وذلك لأن بنى اسرائيل أنكروا أن يكون ملكهم من لا يكون من بيت المملكة . فأعلمهم الله تعالى أن هذا ساقط . والمستحق لذلك من خصه الله تعالى بذلك وهو نظير قوله (تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء)

﴿الوجه الثانى﴾ فى الجواب عن هذه الشبهة قوله تعالى (وزاده بسطة فى العلم والجسم) وتقرير

هذا الجواب أنهم طعنوا فى استحقاقه للملك بأمرين : أحدهما : أنه ليس من أهل بيت الملك . الثانى : أنه فقير ، والله تعالى بين أنه أهل الملك ، وقرر ذلك بأنه حصل له وصفان : أحدهما : العلم ، والثانى القدرة ، وهذان الوصفان أشد مناسبة لاستحقاق الملك من الوصفين الأولين وبيانه من وجوه . أحدها : أن العلم والقدرة من باب الكمالات الحقيقية ، والمال والجاه ليسا كذلك . والثانى : أن العلم والقدرة من الكمالات الحاصلة لجوهر نفس الانسان والمال والجاه أمران منفصلان عن ذات الانسان . الثالث : أن العلم والقدرة لا يمكن سلبهما عن الانسان ، والمال والجاه يمكن سلبهما عن الانسان . والرابع : أن العالم بأمر الحروب ، والقوى الشديد على المحاربة يكون الانتفاع به فى حفظ مصلحة البلد ، وفى دفع شر الاعداء أتم من الانتفاع بالرجل النسيب الغنى إذا لم يكن له علم بضبط المصالح ، وقدرة على دفع الأعداء ، فثبت بما ذكرنا أن اسناد الملك إلى العالم القادر ، أولى من اسناده إلى النسيب الغنى ثم ههنا مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ احتج أصحابنا فى مسألة خلق الأعمال بقوله (وزاده بسطة فى العلم والجسم) وهذا يدل على أن العلوم الحاصلة للخلق . انما حصلت بتخليق الله تعالى وايجاده ، وقالت المعتزلة هذه الاضافة انما كانت لأنه تعالى هو الذى يعطى العقل ونصب الدلائل . وأجاب الأصحاب بأن الأصل فى الاضافة المباشرة دون التسبب

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعضهم : المراد بالبسطة فى الجسم طول القامة ، وكان يفوق الناس برأسه ومنكبه . وانما سمى طالوت لطوله . وقيل المراد من البسطة فى الجسم الجمال ، وكان أجمل بنى إسرائيل وقيل : المراد القوة . وهذا القول عندى أصح لأن المنتفع به فى دفع الأعداء هو القوة والشدة ، لا الطول والجمال

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى قدم البسطة فى العلم ، على البسطة فى الجسم ، وهذا منه تعالى تنبيه على أن الفضائل النفسانية أعلى وأشرف وأكمل من الفضائل الجسمانية

﴿الوجه الثالث﴾ فى الجواب عن الشبهة قوله تعالى (والله يؤتى ملكه من يشاء) وتقريره أن الملك لله ، والعبيد لله ، فهو سبحانه يؤتى ملكه من يشاء ، ولا اعتراض لأحد عليه فى فعله ، لأن المالك إذا تصرف فى ملكه فلا اعتراض لأحد عليه فى فعله

﴿الوجه الرابع﴾ فى الجواب قوله تعالى (والله واسع عليم) وفيه ثلاثة أقوال : أحدها : أنه تعالى واسع الفضل والرزق والرحمة ، وسعت رحمته كل شىء ، والتقدير : أنتم طعنتم فى طالوت بكونه فقيراً ، والله تعالى واسع الفضل والرحمة ، فاذا فوض الملك اليه ، فان علم أن الملك لا يتمشى

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ «٢٤٨» فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ «٢٤٩»

إلا بالمال . فالله تعالى يفتح عليه باب الرزق والسعة فى المال

﴿ والقول الثانى ﴾ أنه واسع . بمعنى موسع . أى يوسع على من يشاء من نعمه . وتعلقه بما قبله على ما ذكرناه . والثالث : أنه واسع بمعنى ذو سعة ، ويجيء فاعل ومعناه ذو كذا . كقوله (عيشة راضية) أى ذات رضا . وهم ناصب . ذو نصب . ثم بين بقوله (عليم) أنه تعالى مع قدرته على إغناء الفقير . عالم بمقادير ما يحتاج اليه فى تدبير الملك . وعالم بحال ذلك الملك فى الحاضر والمستقبل . فيختار لعلمه بجميع العواقب ما هو مصلحته فى قيامه بأمر الملك

قوله تعالى ﴿ وقال لهم نبيهم ان آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة ان فى ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين فلما فصل طالوت بالجنود قال ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى إلا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه إلا قليلا منهم فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده قال الذين يظنون أنهم ملاقو الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين ﴾

اعلم أن ظاهر الآية المقدمة يدل على أن أولئك الأقوام كانوا مقرين بنبوة النبى الذى كان فيهم

لأن قوله تعالى حكاية عنهم (إذ قالو النبى لهم ابعث لنا ملكا) كالظاهر فى أنهم كانوا معترفين بنبوة ذلك النبى . ومقرين بأنه مبعوث من عند الله تعالى ، ثم ان ذلك النبى لما قال (ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا) كان هذا دليلا قاطعا فى كون طالوت ملكا . ثم انه تعالى لكمال رحمته بالخلق ، ضم إلى ذلك الدليل دليلا آخر يدل على كون ذلك النبى صادقا فى ذلك الكلام ، ويدل أيضا على أن طالوت نصبه الله تعالى للملك وإكثار الدلائل من الله تعالى جائز ، ولذلك أنه كثرت معجزات موسى عليه السلام ، ومحمد عليه الصلاة والسلام ، فلهذا قال تعالى (وقال لهم نبيهم ان آية ملكه أن يأتيكم التابوب) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أن مجىء ذلك التابوت لابد وأن يقع على وجه يكون خارقا للعادة حتى يصح أن يكون آية من عند الله ، دالة على صدق تلك الدعوى ، ثم قال أصحاب الأخبار : ان الله تعالى أنزل على آدم عليه السلام تابوتا فيه صور الأنبياء من أولاده ، فتوارثه أولاد آدم إلى أن وصل إلى يعقوب ، ثم بقى فى أيدى بنى اسرائيل ، فكانوا إذا اختلفوا فى شىء تكلم وحكم بينهم وإذا حضروا القتال قدموه بين أيديهم يستفتحون به على عدوهم ، وكانت الملائكة تحمله فوق العسكر وهم يقاتلون العدو ، فاذا سمعوا من التابوت صيحة استيقنوا بالنصرة ، فلما عصوا وفسدوا سلط الله عليهم العمالقة فغلبوهم على التابوت وسلبوه . فلما سألوا نبيهم البينة على ملك طالوت ، قال ذلك النبى : ان آية ملكه أنكم تجدون التابوت فى داره . ثم ان الكفار الذين سلبوا ذلك التابوت كانوا قد جعلوه فى موضع البول والغائط . فدعا النبى عليهم فى ذلك الوقت ، فسلط الله على أولئك الكفار البلاء حتى ان كل من بال عنده أو تغوط ابتلاه الله تعالى بالبواسير ، فعلم الكفار أن ذلك لأجل استخفافهم بالتابوت ، فأخرجوه ووضعوه على ثورين فأقبل الثوران يسيران ووكل الله تعالى بهما أربعة من الملائكة يسوقونهما ، حتى أتوا منزل طالوت ، ثم ان قوم ذلك النبى رأوا التابوت عند طالوت ، فعلموا أن ذلك دليل على كونه ملكا لهم . فذلك هو قوله تعالى (ان آية ملكه أن يأتيكم التابوت) والاتيان على هذا مجاز ، لأنه أتى به ولم يأت هو فنسب إليه توسعا ، كما يقال : ربحت الدراهم ، وخسرت التجارة

﴿والرواية الثانية﴾ أن التابوت صندوق كان موسى عليه السلام يضع التوراة فيه ، وكان من خشب ، وكانوا يعرفونه ، ثم ان الله تعالى رفعه بعد ما قبض موسى عليه السلام لسخطه على بنى إسرائيل . ثم قال نبى ذلك القوم : ان آية ملك طالوت أن يأتيكم التابوت من السماء ، ثم ان التابوت لم تحمله الملائكة ولا الثوران ، بل نزل من السماء إلى الأرض . والملائكة كانوا يحفظونه ،

والقوم كانوا ينظرون اليه حتى نزل عند طالوت ، وهذا قول ابن عباس رضى الله عنهما . وعلى هذا الاتيان حقيقة فى التابوت ، وأضيف الحمل إلى الملائكة فى القولين جميعاً ، لأن من حفظ شيئا فى الطريق جاز أن يوصف بأنه حمل ذلك الشيء وان لم يحمله ، كما يقول القائل : حملت الأمتعة إلى زيد إذا حفظها فى الطريق ، وان كان الحامل غيره

واعلم أنه تعالى جعل إتيان التابوت معجزة . ثم فيه احتمالان : أحدهما : أن يكون مجىء التابوت معجزاً ، وذلك هو الذى قررناه . والثانى : أن لا يكون التابوت معجزاً . بل يكون ما فيه هو المعجز . وذلك بأن يشاهدوا التابوت خاليا ، ثم ان ذلك النبي يضعه بحضر من القوم فى بيت ويغلقوا البيت . ثم ان النبي يدعى أن الله تعالى خلق فيه ما يدل على واقعتنا . فاذافتحوا باب البيت ونظروا فى التابوت رأوا فيه كتابا يدل على أن ملكهم هو طالوت . وعلى أن الله سينصرهم على أعدائهم فهذا يكون معجزا قاطعا دالا على أنه من عند الله تعالى . ولفظ القرآن يحتمل هذا ، لأن قوله (يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم) يحتمل أن يكون المراد منه أنهم يجدون فى التابوت هذا المعجز الذى هو سبب لاستقرار قلبهم ، واطمئنان أنفسهم ، فهذا محتمل

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف : وزن التابوت اما أن يكون فعلوتا أو فاعولا ، والثانى مرجوح ، لأنه يقل فى كلام العرب لفظ يكون فاؤه ولامه من جنس واحد . نحو : سلس وقلق . فلا يقال : تابوت من تبت قياسا على ما نقل ، واذا فسد هذا القسم تعين الأول ، وهو أنه فعلوت من التوب ، وهو الرجوع لأنه ظرف يوضع فيه الأشياء . ويودع فيه . فلا يزال يرجع اليه ما يخرج منه ، وصاحبه يرجع اليه فيما يحتاج اليه من مودعاته

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ الكل : التابوت بالتاء . وقرأ أبي وزيد بن ثابت «التابوه» بالهاء ، وهى لغة الانصار

﴿المسألة الرابعة﴾ من الناس من قال : ان طالوت كان نبياً . لأنه تعالى أظهر المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبياً . ولا يقال : ان هذا كان من كرامات الأولياء . لأن الفرق بين الكرامة والمعجزة أن الكرامة لا تكون على سبيل التحدى ، وهذا كان على سبيل التحدى . فوجب أن لا يكون من جنس الكرامات

والجواب : لا يبعد أن يكون ذلك معجزة لنبى ذلك الزمان ، ومع كونه معجزة له فانه كان آية قاطعة فى ثبوت ملكه

أما قوله تعالى ﴿فيه سكينة من ربكم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ «السكينة» فعيلة من السكون . وهو ضد الحركة . وهى مصدر وقع موقع الاسم ، نحو : القضية والبقية والعزيمة

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى السكينة . وضبط الأقوال فيها أن نقول : المراد بالسكينة اما أن يقال انه كان شيئا حاصلا فى التابوت أوما كان كذلك

﴿والقسم الثانى﴾ هو قول أبى بكر الأصم فانه قال : آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم ، أى تسكنون عند مجيئه وتقرون له بالملك ، وتزول نفرتكم عنه . لأنه متى جاءهم التابوت من السماء وشاهدوا تلك الحالة . فلا بد وأن تسكن قلوبهم اليه ، وتزول نفرتهم بالكلية

﴿وأما القسم الأول﴾ وهو أن المراد من السكينة شىء كان موضوعا فى التابوت ، وعلى هذا ففيه أقوال : الأول : وهو قول أبى مسلم أنه كان فى التابوت بشارات من كتب الله تعالى المنزلة على موسى وهرون ومن بعدهما من الأنبياء عليهم السلام . بأن الله ينصر طالوت وجنوده . ويزيل خوف العدو عنهم . الثانى : وهو قول على عليه السلام : كان لها وجه كوجه الانسان . وكان لها ريح هفافة : والثالث قول ابن عباس رضى الله عنهما : هى صورة من زبرجد أو ياقوت ، لها رأس كرأس الهر . وذنب كذنبه . فاذا صاحت كصياح الهر ذهب التابوت نحو العدو وهم يمضون معه فاذا وقف وقفوا ونزل النصر

﴿والقول الرابع﴾ وهو قول عمرو بن عبيد : ان السكينة التى كانت فى التابوت شىء لا يعلم

واعلم أن السكينة عبارة عن الثبات والأمن . وهو كقوله فى قصة الغار (فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين) فكذا قوله تعالى (فيه سكينة من ربكم) معناه الأمن والسكون

واحتج القائلون بأنه حصل فى التابوت شىء بوجهين : الأول : أن قوله (فيه سكينة) يدل على كون التابوت ظرفا للسكينة . والثانى : وهو أنه عطف عليه قوله (وبقية مما ترك آل موسى) فكما أن التابوت كان ظرفا للبقية ، وجب أن يكون ظرفا للسكينة

والجواب عن الأول : أن كلمة «فى» كما تكون للظرفية فقد تكون للسببية قال عليه الصلاة والسلام «فى النفس المؤمنة مائة من الابل» وقال «فى خمس من الابل شاة» أى بسببه فقوله فى هذه الآية (فيه سكينة) أى بسببه تحصل السكينة

والجواب عن الثانى : لايبعد أن يكون المراد بقية مما ترك آل موسى ، وآل هارون من الدين والشريعة ، والمعنى أن بسبب هذا التابوت ، ينتظم أمر مابقى من دينهما وشريعتهما

وأما القائلون بأن المراد بالبقية شيء كان موضوعا فى التابوت فقالوا : البقية هى رضاض الألواح وعصا موسى ، وثيابه ، وشيء من التوراة ، وقفيز من المن الذى كان ينزل عليهم

أما قوله ﴿ آل موسى وآل هارون ﴾ ففيه قولان : الأول : قال بعض المفسرين يحتمل أن يكون المراد من آل موسى وآل هارون هو موسى وهارون أنفسهما ، والدليل عليه قوله عليه الصلاة والسلام لأبى موسى الأشعرى «لقد أوتى هذا مزماراً من مزامير آل داود» وأراد به داود نفسه ، لأنه لم يكن لأحد من آل داود من الصوت الحسن مثل ما كان لداود عليه السلام

﴿ والقول الثانى ﴾ قال القفال رحمه الله : انما أضيف ذلك إلى آل موسى وآل هارون ، لأن ذلك التابوت قد تداولته القرون بعدهما إلى وقت طالوت . وما فى التابوت أشياء توارثها العلماء من أتباع موسى وهارون ، فيكون الآل هم الأتباع قال تعالى (أدخلوا آل فرعون أشد العذاب)

وأما قوله ﴿ تحمله الملائكة ﴾ فقد تقدم القول فيه

وأما قوله ﴿ إن فى ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين ﴾ فالمعنى أن هذه الآية معجزة باهرة ، إن كنتم ممن يؤمن بدلالة المعجزة على صدق المدعى

قوله تعالى ﴿ فلما فصل طالوت بالجنود ﴾ فيه مسألتان

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن وجه اتصال هذه الآية بما قبلها يظهر بتقدير محذوف يدل عليه باقى الكلام . والتقدير أنه لما أتاهم بآية التابوت أذعنوا له ، وأجابوا إلى المسير تحت رايته . فلما فصل بهم أى فارق بهم حد بلده وانقطع عنه ، ومعنى الفصل القطع . يقال : قول فصل . إذا كان يقطع بين الحق والباطل وفصلت اللحم عن العظم فصلا وفاصل الرجل شريكه وامرأته فصالا . ويقال للفطام فصال ، لأنه يقطع عن الرضاع ، وفصل عن المكان قطعه بالمجاوزة عنه . ومنه قوله (ولما فصلت العير) قال صاحب الكشاف : قوله : فصل عن موضع كذا أصله فصل نفسه . ثم لأجل الكثرة فى الاستعمال ، حذفوا المفعول حتى صار فى حكم غير المتعدى . كما يقال انفصل ، والجنود جمع جند وكل صنف من الخلق جند على حدة ، يقال للجراد الكثيرة انها جنود الله ، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام «الأرواح جنود مجندة»

﴿ المسألة الثانية ﴾ روى أن طالوت قال لقومه : لا ينبغى أن يخرج معى رجل يبنى بناء لم يفرغ منه ، ولا تاجر مشتغل بالتجارة ، ولا متزوج بامرأة لم يبن عليها ، ولا أبغى إلا الشاب النشيط الفارغ

فاجتمع اليه ممن اختار ثمانون ألفا

أما قوله تعالى ﴿قال إن الله مبتليكم بنهر﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى أن هذا القائل من كان فقال الأكثرون : أنه هو طالوت وهذا هو الأظهر لأن قوله لابد وأن يكون مسنداً إلى مذكور سابق ، والمذكور السابق هو طالوت ثم على هذا يحتمل أن يكون القول من طالوت ، لكنه تحمله من نبى الوقت ، وعلى هذا التقدير لا يلزم أن يكون طالوت نبيا ، ويحتمل أن يكون من قبل نفسه ، فلا بد من وحى أتاه عن ربه ، وذلك يقتضى أنه مع الملك كان نبيا

﴿والقول الثانى﴾ أن قائل هذا القول هو النبى المذكور فى أول الآية ، والتقدير : فلما فصل طالوت بالجنود قال لهم نبيهم (إن الله مبتليكم بنهر) ونبى ذلك الوقت هو اشمويل عليه السلام

﴿المسألة الثانية﴾ فى حكمة هذا الابتلاء وجهان : الأول : قال القاضى : كان مشهوراً من بنى إسرائيل أنهم يخالفون الأنبياء والملوك مع ظهور الآيات الباهرة فأراد الله تعالى إظهار علامة قبل لقاء العدو ، يتميز بها من يصبر على الحرب ممن لا يصبر ، لأن الرجوع قبل لقاء العدو لا يؤثر كتأثيره حال لقاء العدو ، فلما كان هذا هو الصلاح قبل مقاتلة العدو لا جرم قال (إن الله مبتليكم بنهر) الثانى : أنه تعالى ابتلاهم ليتعودوا الصبر على الشدائد

﴿المسألة الثالثة﴾ فى النهر أقوال : أحدها : وهو قول قتادة والربيع ، أنه نهر بين الأردن وفلسطين والثانى : وهو قول ابن عباس والسدى : أنه نهر فلسطين ، قال القاضى : والتوفيق بين القولين أن النهر الممتد من بلد إلى بلد قد يضاف إلى أحد البلدين

﴿القول الثالث﴾ وهو الذى رواه صاحب الكشاف أن الوقت كان قيظا فسلكوا مفازة فسألوا الله أن يجرى لهم نهرا فقال : إن الله مبتليكم بما اقترحتموه من النهر

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (مبتليكم بنهر) أى ممتحنكم امتحان العبد كما قال (انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه) ولما كان الابتلاء بين الناس انما يكون لظهور الشىء ، وثبت أن الله تعالى لا يثيب ، ولا يعاقب على علمه ، انما يفعل ذلك بظهور الأفعال بين الناس ، وذلك لا يحصل إلا بالتكليف لا جرم سمى التكليف ابتلاء ، وفيه لغتان بلا يبلو ، وابتلى يبتلى . قال الشاعر :

ولقد بلوتك وابتليت خليقتى ولقد كفاك مودتى بتأدب

فجاء باللغتين

﴿المسألة الخامسة﴾ نهر ونهر بتسكين الهاء ، وتحريكها لغتان ، وكل ثلاثى حشوه حرف

من حروف الحلق فانه يجىء على هذين ، كقولك : صخر وصخر ، وشعر وشعر ، وقالوا : بحر وبحر ، وقال الشاعر :

كأنما خلقت كفاه من حجر ... فليس بين يديه والندى عمل
يرى التيمم فى بر وفى بحر ... مخافة أن يرى فى كفه بلل

أما قوله تعالى ﴿فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (فليس منى) كالزجر ، يعنى ليس من أهل دينى وطاعتى ، ونظيره قوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) ثم قال قبل هذا (المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف) وأيضا نظيره قوله صلى الله عليه وسلم «ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا» أى ليس على ديننا ومذهبنا والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قال أهل اللغة (لم يطعمه) أى لم يذقه ، وهو من الطعم ، وهو يقع على الطعام والشراب ، هذا ما قاله أهل اللغة ، وعندى انما اختير هذا اللفظ لوجهين من الفائدة : أحدهما : أن الانسان إذا عطش جداً ثم شرب الماء وأراد وصف ذلك الماء بالطيب واللذةقال : ان هذا الماء كأنه الجلاب ، وكأنه عسل ، فيصفه بالطعوم اللذيذة ، فقوله (ومن لم يطعمه) معناه أنه وإن بلغ به العطش إلى حيث يكون ذلك الماء فى فمه كالموصوف بهذه الطعوم الطيبة فانه يجب عليه الاحتراز عنه ، وأن لا يشرب به . والثانى : أن من جعل الماء فى فمه وتمضمض به ثم أخرجه من الفم ، فانه يصدق عليه أنه ذاقه وطعمه ، ولا يصدق عليه أنه شربه ، فلو قال : ومن لم يشربه فانه منى كان المنع مقصوراً على الشرب ، أما لما قال (ومن لم يطعمه) كان المنع حاصلا فى الشرب ، وفى المضمضة ، ومعلوم أن هذا التكليف أشق ، وأن الممنوع من شرب الماء إذا تمضمض به وجد نوع خفة وراحة .

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى قال فى أول الآية (فمن شرب منه فليس منى) ثم قال بعده (ومن لم يطعمه) وكان ينبغى أن يقال : ومن لم يطعم منه ليكون آخر الآية مطابقاً أولها ، إلا أنه ترك ذلك اللفظ ، واختير هذا لفائدة ، وهى أن الفقهاء اختلفوا فى أن من حلف لايشرب من هذا النهر كيف يحنث ؟ قال أبو حنيفة لا يحنث إلا إذا كرع من النهر ، حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر وشربه لا يحنث ، لأن الشرب من الشىء هو أن يكون ابتداء شربه متصلا بذلك الشىء ، وهذا لايحصل إلا بأن يشرب من النهر ، وقال الباقون إذا اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر وشربه

يحنث ، لأن ذلك وإن كان مجازاً إلا أنه مجاز معروف مشهور .

إذا عرفت هذا فنقول : ان قوله (فمن شرب منه فليس منى) ظاهره أن يكون النهى مقصوراً على الشرب من النهر ، حتى لو أخذه بالكوز وشربه لا يكون داخلا تحت النهى ، فلما كان هذا الاحتمال قائما فى اللفظ الأول ذكر فى اللفظ الثانى ما يزيل هذا الابهام ، فقال (ومن لم يطعمه فانه منى) أضاف الطعم والشرب إلى الماء لا إلى النهر إزالة لذلك الابهام

أما قوله ﴿إلا من اغترف غرفة بيده﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو (غرفة) بفتح الغين ، وكذلك يعقوب وخلف ، وقرأ عاصم وابن عامر وحمزة والكسائى بالضم ، قال أهل اللغة الغرفة بالضم الشيء القليل الذى يحصل فى الكف . والغرفة بالفتح الفعل وهو الاغتراف مرة واحدة ، ومثله الأكلة والأكلة ، يقال : فلان يأكل فى النهار أكلة واحدة ، وما أكلت عندهم إلا أكلة بالضم أى شيئاً قليلا كاللقمة ، ويقال : الحزة من اللحم بالضم للقطعة اليسيرة منه ، وحززت اللحم حزة أى قطعته مرة واحدة ، ونحوه : الخطوة والخطوة بالضم مقدار ما بين القدمين ، والخطوة أن يخطو مرة واحدة ، وقال المبرد : غرفة بالفتح مصدر يقع على قليل ما فى يده وكثيره . والغرفة بالضم اسم ملء الكف أو ما اغترف به .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (الا من اغترف) استثناء من قوله (فمن شرب منه فليس منى) وهذه الجملة فى حكم المتصلة بالاستثناء ، إلا أنها قدمت فى الذكر للعناية

﴿المسألة الثالثة﴾ قال ابن عباس رضى الله عنهما : كانت الغرفة يشرب منها هو ودوابه وخدمه ، ويحمل منها.

وأقول : هذا الكلام يحتمل وجهين : أحدهما : أنه كان مأذونا أن يأخذ من الماء ماشاءه مرة واحدة ، بغرفة واحدة ، بحيث كان المأخوذ فى المرة الواحدة يكفيه ولدوابه وخدمه ، ولأن يحمله مع نفسه . والثانى : أنه كان يأخذ القليل الا أن الله تعالى يجعل البركة فيه حتى يكفى لكل هؤلاء ، وهذا كان معجزة لنبى ذلك الزمان ، كما أنه تعالى كان يروى الخلق العظيم من الماء القليل فى زمان محمد عليه الصلاة والسلام

أما قوله تعالى ﴿فشربوا منه الا قليلا منهم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ أبى والأعمش (إلا قليل) قال صاحب الكشاف : وهذا بسبب ميلهم الى المعنى ، وإعراضهم عن اللفظ ، لأن قوله (فشربوا منه) فى معنى : فلم يطيعوه ، لاجرم حمل عليه

كأنه قيل . فلم يطيعوه الا قليل منهم

﴿المسألة الثانية﴾ قد ذكرنا أن المقصود من هذا الابتلاء أن يتميز الصديق عن الزنديق ، والموافق عن المخالف ، فلما ذكر الله تعالى أن الذين يكونون أهلا لهذا القتال هم الذين لا يشربون من هذا النهر ، وأن كل من شرب منه فانه لا يكون مأذونا فى هذا القتال ، وكان فى قلبهم نفرة شديدة عن ذلك القتال ، لاجرم أقدموا على الشرب ، فتميز الموافق عن المخالف . والصديق عن العدو . ويروى أن أصحاب طالوت لما هجموا على النهر بعد عطش شديد ، وقع أكثرهم فى النهر ، وأكثروا الشرب ، وأطاع قوم قليل منهم أمر الله تعالى . فلم يزيدوا على الاغتراف . وأما الذين شربوا وخالفوا أمر الله فاسودت شفاههم وغلبهم العطش ولم يرووا ، وبقوا على شط النهر ، وجبنوا على لقاء العدو . وأما الذين أطاعوا أمر الله تعالى ، فقوى قلبهم وصح إيمانهم ، وعبروا النهر سالمين

﴿المسألة الثالثة﴾ القليل الذى لم يشرب قيل : انه أربعة آلاف . والمشهور وهو قول الحسن أنهم كانوا على عدد أهل بدر ثلثمائة وبضعة عشر وهم المؤمنون . والدليل عليه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه يوم بدر : أنتم اليوم على عدة أصحاب طالوت حين عبروا النهر وما جاز معه الا مؤمن ، قال البراء بن عازب : وكنا يومئذ ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا

أما قوله ﴿فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ لا خلاف بين المفسرين أن الذين عصوا الله وشربوا من النهر رجعوا إلى بلدهم ولم يتوجه معه إلى لقاء العدو الا من أطاع الله تعالى فى باب الشرب من النهر . وانما اختلفوا فى أن رجوعهم إلى بلدهم كان قبل عبور النهر أو بعده . وفيه قولان : الأول : أنه ما عبر معه الا المطيع . واحتج هذا القائل بأمور : الأول : أن الله تعالى قال (فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه) فالمراد بقوله (الذين آمنوا معه) الذين وافقوه فى تلك الطاعة . فلما ذكر الله تعالى كل العسكر . ثم خص المطيعين بأنهم عبروا النهر ، علمنا أنه ما عبر النهر أحد إلا المطيعون

﴿الحجة الثانية﴾ الآية المتقدمة وهى قوله تعالى حكاية عن طالوت (فمن شرب منه فليس منى) أى ليس من أصحابى فى سفرى . كالرجل الذى يقول لغيره : لست أنت منا فى هذا الأمر . قال : ومعنى (فشربوا منه) أى ليتسببوا به إلى الرجوع . وذلك لفساد دينهم وقلبهم

﴿الحجة الثالثة﴾ أن المقصود من هذا الابتلاء أن يتميز المطيع عن العاصى والمتمرد . حتى يصرفهم عن نفسه ويردهم قبل أن يرتدوا عند حضور العدو . وإذا كان المقصود من هذا الابتلاء

ليس إلا هذا المعنى كان الظاهر أنه صرفهم عن نفسه فى ذلك الوقت وما أذن لهم فى عبور النهر

﴿القول الثانى﴾ أنه استصحب كل جنوده وكلهم عبروا النهر . واعتمدوا فى إثبات هذا القول على قوله تعالى حكاية عن قوم طالوت (قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده) ومعلوم أن هذا الكلام لا يليق بالمؤمن المنقاد لأمر ربه ، بل لا يصدر إلا عن المنافق أو الفاسق ، وهذه الحجة ضعيفة . وبيان ضعفها من وجوه : أحدها : يحتمل أن يقال : ان طالوت لما عزم على مجاوزة النهر وتخلف الأكثرون ذكر المتخلفون أن عذرنا فى هذا التخلف أنه لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فنحن معذورون فى هذا التخلف . أقصى ما فى الباب أن يقال : ان الفاء فى قوله (فلما جاوزه) تقتضى أن يكون قولهم (لا طاقة لنا اليوم بجالوت) انما وقع بعد المجاوزة ، الا أنا نقول : يحتمل أن يقال : ان طالوت والمؤمنين لما جاوزوا النهر ورأوا القوم تخلفوا وما جاوزوه ، سألهم عن سبب التخلف فذكروا ذلك ، وما كان النهر فى العظم بحيث يمنع من المكالمة ، ويحتمل أن يكون المراد بالمجاوزة قرب حصول المجاوزة ، وعلى هذا التقدير فالاشكال أيضا زائل

﴿والجواب الثانى﴾ أنه يحتمل أن يقال : المؤمنون الذين عبروا النهر كانوا فريقين : بعضهم ممن يحب الحياة ويكره الموت وكان الخوف والجزع غالبا على طبعه ، ومنهم من كان شجاعا قوى القلب لا يبالى بالموت فى طاعة الله تعالى

فالقسم الأول : هم الذين قالوا (لا طاقة لنا اليوم)

والقسم الثانى : هم الذين أجابوا بقولهم (كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة)

والجواب الثالث : يحتمل أن يقال : القسم الأول من المؤمنين لما شاهدوا قلة عسكرهم قالوا (لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده) فلا بد أن نوطن أنفسنا على القتل ، لأنه لا سبيل إلى الفرار من أمر الله والقسم الثانى قالوا : لا نوطن أنفسنا بل نرجو من الله الفتح والظفر ، فكان غرض الأولين الترغيب فى الشهادة والفوز بالجنة ، وغرض الفريق الثانى الترغيب فى طلب الفتح والنصرة . وعلى هذا التقدير لا يكون فى واحد من القولين ما يناقض الآخر

﴿المسألة الثانية﴾ الطاقة مصدر بمنزلة الاطاقة . يقال : أطقت الشىء إطاقة وطاقة ، ومثلها أطاع إطاعة . والاسم الطاعة ، وأغار يغير إغارة والاسم الغارة ، وأجاب يجيب إجابة والاسم الجابة وفى المثل : أساء سمعا فأساء جابة ، أى جوابا

أما قوله تعالى ﴿قال الذين يظنون أنهم ملاقو الله﴾ ففيه سؤال ، وهو أنه تعالى لم جعلهم

ظانين ولم يجعلهم جازمين ؟

وجوابه : أن السبب فيه أمور : الأول : وهو قول قتادة : أن المراد من لقاء الله الموت ، قال عليه الصلاة والسلام «من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه» وهؤلاء المؤمنون لما وطنوا أنفسهم على القتل ، وغلب على ظنونهم أنهم لايتخلصون من الموت ، لاجرم قيل فى صفتهم : انهم يظنون أنهم ملاقو الله . الثانى (الذين يظنون أنهم ملاقو الله) أى : ملاقوا ثواب الله بسبب هذه الطاعة ، وذلك لأن أحدا لايعلم عاقبة أمره . فلا بد أن يكون ظانا راجياً وان بلغ فى الطاعة أبلغ الأمر ، إلا من أخبر الله بعاقبة أمره . وهذا قول أبى مسلم وهو حسن

﴿الوجه الثالث﴾ أن يكون المعنى : قال الذين يظنون أنهم ملاقو طاعة الله . وذلك لأن الانسان لايمكنه أن يكون قاطعا بأن هذا العمل الذى عمله طاعة . لأنه ربما أتى فيه بشىء من الرياء والسمعة . ولا يكون بنية خالصة فحينئذ لايكون الفعل طاعة . إنما الممكن فيه أن يظن أنه أتى به على نعت الطاعة والاخلاص

﴿الوجه الرابع﴾ أنا ذكرنا فى تفسير قوله تعالى (أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم) أن المراد بالسكينة على قول بعض المفسرين أنه كان فى التابوت كتب إلهية نازلة على الأنبياء المتقدمين ، دالة على حصول النصر والظفر لطالوت وجنوده . ولكنه ماكان فى تلك الكتب أن النصر والظفر يحصل فى المرة الاولى أو بعدها . فقوله (الذين يظنون أنهم ملاقو الله) يعنى الذين يظنون أنهم ملاقو وعد الله بالنصر والظفر . وانما جعله ظناً لا يقينا لأن حصوله فى الجملة وان كان قطعاً إلا أن حصوله فى المرة الأولى ماكان الاعلى سبيل حسن الظن

﴿الوجه الخامس﴾ قال كثير من المفسرين : المراد بقوله (يظنون أنهم ملاقو الله) أنهم يعلمون ويوقنون . الا أنه أطلق لفظ الظن على اليقين على سبيل المجاز . لما بين الظن واليقين من المشابهة فى تأكد الاعتقاد

أما قوله ﴿كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ المراد منه تقوية قلوب الذين قالوا (لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده) والمعنى أنه لا عبرة بكثرة العدد انما العبرة بالتأييد الالهى ، والنصر السماوى . فاذا جاءت الدولة فلا مضرة فى القلة والذلة ، واذا جاءت المحنة فلا منفعة فى كثرة العدد والعدة

﴿المسألة الثانية﴾ «الفئة» الجماعة ، لأن بعضهم قد فاء إلى بعض ، فصاروا جماعة ، وقال الزجاج :

وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ «٢٥٠»

أصل الفئة من قولهم: فأوت رأسه بالسيف، وفأيت إذا قطعت. فالفئة الفرقة من الناس، كأنها قطعة منهم

(المسألة الثالثة) قال الفراء: لو ألغيت من ههنا جاز فى فئة الرفع والنصب والخفض. أما النصب فلأن «كم» بمنزلة عدد فنصب ما بعده نحو عشرين رجلا. وأما الخفض فبتقدير دخول حرف «من» عليه، وأما الرفع فعلى نية تقديم الفعل كأنه قيل: كم غلبت فئة

وأما قوله (والله مع الصابرين) فلا شبهة أن المراد المعونة والنصرة. ثم يحتمل أن يكون هذا قولا للذين قالوا (كم من فئة قليلة) ويحتمل أن يكون قولا من الله تعالى. وان كان الأول أظهر

قوله تعالى (ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا أفرغ علينا صبرا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين)

فيه مسائل

(المسألة الأولى) المبارزة فى الحروب، هى أن يبرز كل واحد منهم لصاحبه وقت القتال. والأصل فيها أن الأرض الفضاء التى لا حجاب فيها يقال لها البراز. فكان البروز عبارة عن حصول كل واحد منهما فى الأرض المسماة بالبراز، وهو أن يكون كل واحد منهما بحيث يرى صاحبه

(المسألة الثانية) أن العلماء والأقوياء من عسكر طالوت لما قرروا مع العوام والضعفاء أنه كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله. وأوضحوا أن الفتح والنصرة لا يحصلان إلا باعانة الله. لا جرم لما برز عسكر طالوت إلى عسكر جالوت ورأوا القلة فى جانبهم، والكثرة فى جانب عدوهم. لا جرم اشتغلوا بالدعاء والتضرع. فقالوا (ربنا أفرغ علينا صبرا) ونظيره ما حكى الله عن قوم آخرين أنهم قالوا حين الالتقاء مع المشركين (وكأين من نبى قاتل معه ربيون كثير) إلى قوله (وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا فى أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) وهكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فى كل المواطن، وروى عنه فى قصة بدر أنه عليه السلام لم يزل يصلى ويستنجز من الله وعده، وكان متى لقى

عدواً قال «اللهم إنى أعوذ بك من شرورهم وأجعلك فى نحورهم» وكان يقول «اللهم بك أصول وبك أجول»

(المسألة الثالثة) الافراغ الصب. يقال: أفرغت الاناء إذا صببت مافيه، وأصله من الفراغ. يقال: فلان فارغ معناه أنه خال مما يشغله، والافراغ إخلاء الاناء مما فيه. وانما يخلو بصب كل مافيه

إذا عرفت هذا فنقول: قوله (أفرغ علينا صبرا) يدل على المبالغة فى طلب الصبر من وجهين: أحدهما: أنه إذا صب الشيء فى الشيء فقد أثبت فيه بحيث لايزول عنه. وهذا يدل على التأكيد. والثانى أن افراغ الاناء هو إخلاؤه. وذلك يكون بصب كل مافيه، فمعنى: أفرغ علينا صبراً. أى أصبب علينا أتم صب وأبلغه

(المسألة الرابعة) اعلم أن الأمور المطلوبة عند المحاربة مجموع أمور ثلاثة: فأولها: أن يكون الانسان صبورا على مشاهدة المخاوف والأمور الهائلة. وهذا هو الركن الأعلى للمحارب، فانه إذا كان جباناً لايحصل منه مقصود أصلا. وثانيها: أن يكون قد وجد من الآلات والأدوات والاتفاقات الحسنة مما يمكنه أن يقف ويثبت، ولا يصير ملجأ إلى الفرار. وثالثها: أن تزداد قوته على قوة عدوه، حتى يمكنه أن يقهر العدو

إذا عرفت هذا فنقول: المرتبة الأولى: هى المراد من قوله (أفرغ علينا صبراً) والثانية: هى المراد بقوله (وثبت أقدامنا) والثالثة: هى المراد بقوله (وانصرنا على القوم الكافرين)

(المسألة الخامسة) احتج الأصحاب على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بقوله (ربنا أفرغ علينا صبرا) وذلك لأنه لامعنى للصبر إلا القصد على الثبات. ولامعنى للثبات إلا السكون والاستقرار وهذه الآية دالة على أن ذلك القصد المسمى بالصبر من الله تعالى وهو قوله (أفرغ علينا صبرا) وعلى أن الثبات والسكون الحاصل عند ذلك القصد أيضاً بفعل الله تعالى. وهو قوله (وثبت أقدامنا) وهذا صريح فى أن الارادة من فعل العبد وبخلق الله تعالى. أجاب القاضى عنه بأن المراد من الصبر وتثبيت القدم تحصيل أسباب الصبر. وأسباب ثبات القدم. وتلك الأسباب أمور: أحدها: أن يجعل فى قلوب أعدائهم الرعب والجبن منهم. فيقع بسبب ذلك منهم الاضطراب فيصير ذلك سبباً لجراءة المسلمين عليهم. ويصير داعياً لهم إلى الصبر على القتال وترك الانهزام. وثانيها: أن يلطف ببعض أعدائهم فى معرفة بطلان ماهم عليه فيقع بينهم الاختلاف والتفرق ويصير ذلك سبباً لجراءة المؤمنين عليهم. وثالثها: أن يحدث تعالى فيهم وفى ديارهم وأهاليهم من البلاء مثل

فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ «٢٥١»

الموت والوباء، وما يكون سبباً لاشتغالهم بأنفسهم. ولا يتفرغون حينئذ للمحاربة، فيصير ذلك سبباً لجراءة المسلمين عليهم. ورابعها أن يبتليهم بمرض وضعف يعمهم أو يعم أكثرهم، أو يموت رئيسهم ومن يدبر أمرهم. فيعرف المؤمنون ذلك فيصير ذلك سبباً لقوة قلوبهم، وموجبا لأن يحصل لهم الصبر والثبات، هذا كلام القاضى

والجواب عنه من وجهين: الأول: أنا بينا أن الصبر عبارة عن القصد إلى السكون، والثبات عبارة عن السكون، فدلت هذه الآية على أن إرادة العبد ومراده من الله تعالى، وذلك يبطل قولكم وأنتم تصرفون الكلام عن ظاهره وتحملونه على أسباب الصبر وثبات الأقدام، ومعلوم أن ترك الظاهر بغير دليل لايجوز

﴿الوجه الثانى﴾ فى الجواب أن هذه الأسباب التى سلمتم أنها بفعل الله تعالى إذا حصلت ووجدت فهل لها أثر فى ترجيح الداعى أو ليس لها أثر فيه، وان لم يكن لها أثر فيه لم يكن لطلبها من الله فائدة وإن كان لها أثر فى الترجيح فعند صدور هذه الأسباب المرجحة من الله يحصل الرجحان، وعند حصول الرجحان يمتنع الطرف المرجوح، فيجب حصول الطرف الراجح، لأنه لا خروج عن طرفى النقيض وهو المطلوب والله أعلم

قوله تعالى ﴿فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾

المعنى: أن الله تعالى استجاب دعاءهم. وأفرغ الصبر عليهم، وثبت أقدامهم، ونصرهم على القوم الكافرين: جالوت وجنوده. وحقق بفضله ورحمته ظن من قال (كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله وهزموهم باذن الله) وأصل الهزم فى اللغة الكسر، يقال سقاء منهزم إذا تشقق مع جفاف. وهزمت العظم أو القصبة هزما. والهزمة نقرة فى الجبل أو فى الصخرة، قال

سفيان بن عيينة فى زمزم : هى هزمة جبريل ، يريد هزمها برجله فخرج الماء ، ويقال : سمعت هزمة الرعد كأنه صوت فيه تشقق ، ويقال للسحاب : هزيم ، لأنه يتشقق بالمطر ، وهزم الضرع وهزمه ما يكسر منه ، ثم أخبر تعالى أن تلك الهزيمة كانت باذن الله وباعانته وتوفيقه وتيسيره ، وأنه لولا اعانته وتيسيره لما حصل البتة ، ثم قال (وقتل داود جالوت) قال ابن عباس رضى الله عنهما : ان داود عليه السلام كان راعياً وله سبعة اخوة مع طالوت . فلما أبطأ خبر اخوته على أبيهم ايشا ، أرسل ابنه داود اليهم ليأتيه بخبرهم ، فأتاهم وهم فى المصاف . وبدر جالوت الجبار وكان من قوم عاد الى البراز ، فلم يخرج اليه أحد ، فقال : يابنى اسرائيل لو كنتم على حق لبارزنى بعضكم ، فقال داود لاخوته : أما فيكم من يخرج إلى هذا الأقلف ؟ فسكتوا ، فذهب إلى ناحية من الصف ليس فيها اخوته فمر به طالوت وهو يحرض الناس . فقال له داود : ما تصنعون بمن يقتل هذا الأقلف ؟ فقال طالوت : أنكحه ابنتى . وأعطيه نصف ملكى . فقال داود : فأنا خارج اليه ، وكان عادته أن يقاتل بالمقلاع الذئب والاسد فى الرعى ، وكان طالوت عارفا بجلادته . فلما هم داود بأن يخرج إلى جالوت مر بثلاثة أحجار ، فقلن : ياداود خذنا معك ففينا ميتة جالوت ، ثم لما خرج إلى جالوت رماه فأصابه فى صدره ونفذ الحجر فيه . وقتل بعده ناسا كثيراً ، فهزم الله جنود جالوت . وقتل داود جالوت . فحسده طالوت وأخرجه من مملكته . ولم يف له بوعده ، ثم ندم فذهب يطلبه إلى أن قتل ، وملك داود وحصلت له النبوة ، ولم يجتمع فى بنى اسرائيل الملك والنبوة إلا له

واعلم أن قوله (فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت) يدل على أن هزيمة عسكر جالوت كانت من طالوت ، وان كان قتل جالوت ماكان إلا من داود ، ولا دلالة فى الظاهر على أن انهزام العسكر كان قبل قتل جالوت أو بعده ، لأن الواو لا تفيد الترتيب .

أما قوله تعالى ﴿وآتاه الله الملك والحكمة﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال بعضهم آتاه الله الملك والنبوة جزاء على ما فعل من الطاعة العظيمة ، وبذل النفس فى سبيل الله . مع أنه تعالى كان عالما بأنه صالح لتحمل أمر النبوة . والنبوة لا يمتنع جعلها جزاء على الطاعات . كما قال تعالى (ولقد اخترناهم على علم على العالمين . وآتيناهم من الآيات ما فيه بلاء مبين) وقال (الله أعلم حيث يجعل رسالاته) وظاهر هذه الآية يدل أيضا على ذلك لأنه تعالى لما حكى عن داود أنه قتل جالوت ، قال بعده (وآتاه الله الملك والحكمة) والسلطان إذا أنعم على بعض عبيده الذين قاموا بخدمة شاقة ، يغلب على الظن أن ذلك الانعام لأجل تلك الخدمة . وقال الأكثرون : ان النبوة لا يجوز جعلها جزاء على الأعمال . بل ذلك محض التفضل والانعام ، قال

تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس)

(المسألة الثانية) قال بعضهم : ظاهر الآية يدل على أن داود حين قتل جالوت آتاه الله الملك والنبوة ، وذلك لأنه تعالى ذكر إيتاء الملك والنبوة عقيب ذكره لقتل داود جالوت ، وترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم . وبيان المناسبة أنه عليه السلام لما قتل مثل ذلك الخصم العظيم بالمقلاع والحجر ، كان ذلك معجزاً ، لاسيما وقد تعلقت الأحجار معه وقالت : خذنا فانك تقتل جالوت بنا ، فظهور المعجز يدل على النبوة . وأما الملك فلأن القوم لما شاهدوا منه قهر ذلك العدو العظيم المهيب بذلك العمل القليل ، فلا شك أن النفوس تميل اليه وذلك يقتضى حصول الملك له ظاهراً . وقال الأكثرون : ان حصول الملك والنبوة له تأخر عن ذلك الوقت بسبع سنين على ماقاله الضحاك ، قالوا : والروايات وردت بذلك ، قالوا : لأن الله تعالى كان قد عين طالوت للملك فيبعد أن يعزله عن الملك حال حياته ، والمشهور فى أحوال بنى إسرائيل أن الله كان يبعث فيهم نبياً ، وكان يملك عليهم ملكا ، فكان ذلك الملك ينفذ أمور ذلك النبى ، وقد كان نبى ذلك الزمان اشمويل ، وملك ذلك الزمان طالوت ، فلما توفى اشمويل أعطى الله تعالى النبوة لداود ، ولما مات طالوت أعطى الله تعالى الملك لداود ، فاجتمع الملك والنبوة فيه

(المسألة الثالثة) «الحكمة» هى وضع الأمور مواضعها على الصواب والصلاح ، وكمال هذا المعنى إنما يحصل بالنبوة ، فلا يبعد أن يكون المراد بالحكمة ههنا النبوة ، قال تعالى (أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما) وقال فيما بعث به نبيه عليه السلام (ويعلمهم الكتاب والحكمة)

فان قيل : فاذا كان المراد من الحكمة النبوة ، فلم قدم الملك على الحكمة ؟ مع أن الملك أدون حالا من النبوة

قلنا : لأن الله تعالى بين فى هذه الآية كيفية ترقى داود عليه السلام إلى المراتب العالية ، وإذا تكلم المتكلم فى كيفية الترقى . فكل ماكان أكثر تأخرا فى الذكر كان أعلى حالا وأعظم رتبة

أما قوله تعالى (وعلمه مما يشاء) ففيه وجوه : أحدها : أن المراد به ما ذكره فى قوله (وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم) وقال (وألنا له الحديد أن اعمل سابغات وقدر فى السرد) وثانيها : أن المراد كلام الطير والنمل . قال تعالى حكاية عنه (علمنا منطق الطير) وثالثها : أن المراد به ما يتعلق بمصالح الدنيا وضبط الملك ، فانه ما ورث الملك من آبائه . لأنهم ماكانوا ملوكا بل كانوا رعاة . ورابعها : علم الدين . قال تعالى (وآتينا داود زبورا) وذلك لأنه كان حاكما بين الناس .فلا

بد وأن يعلمه الله تعالى كيفية الحكم والقضاء . وخامسها : الألحان الطيبة ، ولا يبعد حمل اللفظ على الكل

فان قيل : انه تعالى لما ذكر انه آتاه الحكمة ، وكان المراد بالحكمة النبوة ، فقد دخل العلم فى ذلك . فلم ذكر بعده (علمه مما يشاء)

قلنا : المقصود منه التنبيه على أن العبد قط لا ينتهى إلى حالة يستغنى عن التعلم ، سواء كان نبيا أو لم يكن ، ولهذا السبب قال لمحمد صلى الله عليه وسلم (وقل رب زدنى علما) ثم قال تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض)

اعلم أنه تعالى لما بين أن الفساد الواقع بجالوت وجنوده زال بما كان من طالوت وجنوده ، وبما كان من داود من قتل جالوت ، بين عقيب ذلك جملة تشتمل كل تفصيل فى هذا الباب ، وهو أنه تعالى يدفع الناس بعضهم ببعض لكى لا تفسد الأرض . فقال (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) وههنا مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (ولولا دفع الله) بغير ألف ، وكذلك فى سورة الحج (ولولا دفع الله) وقرآ جميعا (ان الله يدفع عن الذين آمنوا) بغير ألف ووافقهما عاصم وحمزة والكسائى وابن عامر اليحصبى على دفع الله بغير ألف . الا أنهم قرؤا (ان الله يدافع عن الذين آمنوا) بالألف ، وقرأ نافع (ولولا دفاع الله) و (ان الله يدافع) بالألف

إذا عرفت هذه الروايات فنقول : أما من قرأ (ولولا دفع الله . إن الله يدفع) فوجهه ظاهر ، وأما من قرأ (ولولا دفاع الله ، إن الله يدافع عن الذين آمنوا) فوجه الاشكال فيه أن المدافعة مفاعلة ، وهى عبارة عن كون كل واحد من المدافعين دافعا لصاحبه ومانعا له من فعله ، وذلك من العبد فى حق الله تعالى محال . وجوابه أن لأهل اللغة فى لفظ دفاع قولين : أحدهما : أنه مصدر لدفع ، تقول : دفعته دفعا ودفاعا ، كما تقول : كتبته كتبا وكتابا قالوا : وفعال كثيرا ايجىء مصدراً للثلاثى من فعل وفعل ، تقول : جمح جماحا ، وطمح طماحا ، وتقول : لقيته لقاء ، وقمت قياما ، وعلى هذا التأويل كان قوله (ولولا دفاع الله) معناه ولولا دفع الله

﴿والقول الثانى﴾ قول من جعل دفاع من دافع ، فالمعنى أنه سبحانه انما يكف الظلمة والعصاة عن ظلم المؤمنين على أيدى أنبيائه ورسله وأئمة دينه ، وكان يقع بين أولئك المحقين وأولئك المبطلين مدافعات ومكافحات ، فحسن الاخبار عنه بلفظ المدافعة ، كما قال (يحاربون الله ورسوله ، وشاقوا الله) وكما قال (قاتلهم الله) ونظائره كثيرة والله أعلم

(المسألة الثانية) اعلم أنه تعالى ذكر فى هذه الآية المدفوع والمدفوع به، فقوله (ولولا دفع الله الناس بعضهم) إشارة إلى المدفوع . وقوله (ببعض) اشارة إلى المدفوع به ، فأما المدفوع عنه فغير مذكور فى الآية ، فيحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور فى الدين ،ويحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور فى الدنيا ، ويحتمل أن يكون بمجموعهما

أما القسم الأول ، وهو أن يكون المدفوع عنه الشرور فى الدين ، فتلك الشرور اما أن يكون المرجع بها إلى الكفر ، أو إلى الفسق . أو اليهما ، فلنذكر هذه الاحتمالات

(الاحتمال الأول) أن يكون المعنى : ولولا دفع الله بعض الناس عن الكفر بسبب البعض ، وعلى هذا التقدير فالدافعون هم الأنبياء وأئمة الهدى ، فانهم الذين يمنعون الناس عن الوقوع فى الكفر باظهار الدلائل والبراهين والبينات . قال تعالى (كتاب أنزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور)

(والاحتمال الثانى) أن يكون المراد : ولولا دفع الله بعض الناس عن المعاصى والمنكرات ، بسبب البعض ، وعلى هذا التقدير فالدافعون هم القائمون بالأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، على ما قال تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) ويدخل فى هذا الباب : الأئمة المنصوبون من قبل الله تعالى لأجل إقامة الحدود واظهار شعائر الاسلام ، ونظيره قوله تعالى (ادفع بالتى هى أحسن السيئة) وفى موضع آخر (ويدرؤن بالحسنة السيئة)

(الاحتمال الثالث) ولولا دفع الله بعض الناس عن الهرج والمرج وإثارة الفتن فى الدنيا بسبب البعض ، واعلم أن الدافعين على هذا التقدير هم الأنبياء عليهم السلام ، ثم الأئمة والملوك الذابون عن شرائعهم ، وتقريره : أن الانسان الواحد لا يمكنه أن يعيش وحده لأنه ما لم يخبز هذا لذاك ولا يطحن ذاك لهذا ، ولا يبنى هذا لذاك ، ولا ينسج ذاك لهذا ، لا تتم مصلحة الانسان الواحد ، ولا تتم الا عند اجتماع جمع فى موضع واحد ، فلهذا قيل : الانسان مدنى بالطبع ، ثم ان الاجتماع بسبب المنازعة المفضية الى المخاصمة أولا ، والمقاتلة ثانيا ، فلا بد فى الحكمة الالهية من وضع شريعة بين الخلق ، لتكون الشريعة قاطعة للخصومات والمنازعات ، فالأنبياء عليهم السلام الذين أوتوا من عند الله بهذه الشرائع ، هم الذين دفع الله بسببهم وبسبب شريعتهم الآفات عن الخلق فان الخلق ماداموا يبقون متمسكين بالشرائع ، لا يقع بينهم خصام ولا نزاع ، فالملوك والأئمة متى كانوا يتمسكون بهذه الشرائع ، كانت الفتن زائلة ، والمصالح حاصلة ، فظهر أن الله تعالى يدفع عن المؤمنين أنواع شرور الدنيا بسبب بعثة الأنبياء عليهم السلام ، واعلم أنه كما لا بد فى قطع الخصومات

والمنازعات من الشريعة فكذا لابد فى تنفيذ الشريعة من الملك، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «الاسلام والسلطان أخوان توأمان» وقال أيضا «الاسلام أمير، والسلطان حارس، فمالا أمير له فهو منهزم، ومالا حارس له فهو ضائع» ولهذا يدفع الله تعالى عن المسلمين أنواع شرور الدنيا بسبب وضع الشرائع وبسبب نصب الملوك وتقويتهم. ومن قال بهذا القول قال فى تفسير قوله (لفسدت الأرض) أى لغلب على أهل الأرض القتل والمعاصى، وذلك يسمى فساداً قال الله تعالى (ويهلك الحرث والنسل والله لايحب الفساد) وقال (أتريد أن تقتلنى كما قتلت نفساً بالأمس ان تريد إلا أن تكون جبارا فى الأرض وما تريد أن تكون من المصلحين) وقال (إنى أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر فى الأرض الفساد) وقال (أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض) وقال (ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس) وهذا التأويل يشهد له قوله فى سورة الحج (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد)

﴿الاحتمال الرابع﴾ ولولا دفع الله بالمؤمنين والأبرار عن الكفار والفجار، لفسدت الأرض ولهلكت بمن فيها، وتصديق هذا ماروى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «يدفع بمن يصلى من أمتى عمن لايصلى، وبمن يزكى عمن لايزكى، وبمن يصوم عمن لايصوم، وبمن يحج عمن لايحج، وبمن يجاهد عمن لايجاهد، ولو اجتمعوا على ترك هذه الأشياء لما أنظرهم الله طرفة عين» ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية، ومما يدل على صحة هذا القول من القرآن قوله تعالى (وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين فى المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا) وقال تعالى (ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات) الى قوله (ولو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا أليما) وقال (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم) ومن قال بهذا القول قال فى تفسير قوله (لفسدت الأرض) أى لأهلك الله أهلها لكثرة الكفار والعصاة

﴿والاحتمال الخامس﴾ أن يكون اللفظ محمولا على الكل، لأن بين هذه الأقسام قدرا مشتركا وهو دفع المفسدة، فاذا حملنا اللفظ عليه دخلت الأقسام بأسرها فيه

﴿المسألة الثالثة﴾ قال القاضى: هذه الآية من أقوى مايدل على بطلان الجبر، لأنه اذا كان الفساد من خلقه فكيف يصح أن يقول تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) ويجب أن لا يكون على قولهم لدفاع الناس بعضهم ببعض تأثير فى زوال الفساد، وذلك لأن على قولهم الفساد انما لايقع بسبب أن لا يفعله الله تعالى ولا يخلقه لا لأمر يرجع الى الناس

والجواب: أن الله تعالى لما كان عالما بوقوع الفساد، فاذا صح مع ذلك العلم أن لا يفعل الفساد

تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ «٢٥٢»

كان المعنى أنه يصح من العبد أن يجمع بين عدم الفساد وبين العلم بوجود الفساد ، فيلزم أن يكون قادرا على الجمع بين النفى والاثبات وهو محال

أما قوله ﴿ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾ فالمقصود منه أن دفع الفساد بهذا الطريق إنعام يعم الناس كلهم ، واحتج أصحابنا بهذه الآية على أن الكل بقضاء الله تعالى ، فقالوا : لو لم يكن فعل العبد خلقا لله تعالى ، لم يكن دفع المحققين شر المبطلين فضلا من الله تعالى على أهل الدنيا لأن المتولى لذلك الدفع اذا كان هو العبد من قبل نفسه وباختياره ولم يكن لله تعالى فى ذلك الدفع أثر أصلا البتة ، لم يكن لله تعالى على العالمين فضل بسبب ذلك الدفع لكن قوله تعالى (ولكن الله ذو فضل على العالمين) عقيب قوله (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض) يدل على أنه تعالى ذو فضل على العالمين بسبب ذلك الدفع . فدل هذا على أن ذلك الدفع الذى هو فعلهم هو من خلق الله تعالى ومن تقديره

فان قالوا : يحمل هذا على البيان والارشاد والأمر

قلنا : كل ذلك قائم فى حق الكفار والفجار ولم يحصل منه الدفع ، فعلمنا أن فضل الله ونعمته علينا إنما كان بسبب نفس ذلك الدفع وذلك يوجب قولنا والله أعلم

قوله تعالى ﴿تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وانك لمن المرسلين﴾

اعلم أن قوله (تلك) إشارة إلى القصص التى ذكرها من حديث الألوف ، وإماتتهم وإحيائهم وتمليك طالوت ، واظهار الآية التى هى نزول التابوت من السماء ، وغلب الجبابرة على يد داود وهو صبى فقير ، ولا شك أن هذه الأحوال آيات باهرة دالة على كمال قدرة الله تعالى وحكمته ورحمته

فان قيل : لم قال (تلك) ولم يقل «هذه» مع أن تلك يشار بها إلى غائب لا إلى حاضر ؟

قلنا : قد بينا فى تفسير قوله (ذلك الكتاب لاريب فيه) أن تلك وذلك يرجع إلى معنى هذه وهذا . وأيضا فهذه القصص لما ذكرت صارت بعد ذكرها كالشىء الذى انقضى ومضى ، فكانت فى حكم الغائب . فلهذا التأويل قال «تلك»

أما قوله تعالى ﴿نتلوها﴾ يعنى يتلوها جبريل عليه السلام عليك ، لكنه تعالى جعل تلاوة جبريل عليه السلام تلاوة لنفسه وهذا تشريف عظيم لجبريل عليه السلام . وهو كقوله (ان الذين

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَٰكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ «٢٥٣»

يبايعونك إنما يبايعون الله)

أما قوله ﴿بالحق﴾ ففيه وجوه: أحدها: أن المراد من ذكر هذه القصص أن يعتبر بها محمد صلى الله عليه وسلم، وتعتبر بها أمته فى احتمال الشدائد فى الجهاد. كما احتملها المؤمنون فى الأمم المتقدمة. وثانيها: (بالحق) أى باليقين الذى لايشك فيه أهل الكتاب، لأنه فى كتبهم، كذلك من غير تفاوت أصلا. وثالثها: انا أنزلنا هذه الآيات على وجه تكون دالة على نبوتك بسبب مافيها من الفصاحة والبلاغة. ورابعها: تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق. أى يجب أن يعلم أن نزول هذه الآيات عليك من قبل الله تعالى، وليس بسبب إلقاء الشياطين ولا بسبب تحريف الكهنة والسحرة

ثم قال ﴿وإنك لمن المرسلين﴾ وإنما ذكر هذا عقيب ماتقدم لوجوه: أحدها: أنك أخبرت عن هذه الأقاصيص من غير تعلم ولا دراسة. وذلك يدل على أنه عليه الصلاة والسلام إنما ذكرها وعرفها بسبب الوحى من الله تعالى. وثانيها: أنك قد عرفت بهذه الآيات ماجرى على الأنبياء عليهم السلام فى بنى إسرائيل من الخلاف عليهم والرد لقولهم. فلا يعظمن عليك كفر من كفر بك، وخلاف من خالف عليك، لأنك مثلهم. وانما بعث الكل لتأدية الرسالة ولامتثال الأمر على سبيل الاختيار والتطوع، لاعلى سبيل الاكراه. فلا عتب عليك فى خلافهم وكفرهم، والوبال فى ذلك يرجع عليهم فيكون تسلية للرسول صلى الله عليه وسلم فيما يظهر من الكفار والمنافقين، ويكون قوله (وانك لمن المرسلين) كالتنبيه على ذلك

﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس ولو شاء الله ماقتتل الذين من بعدهم من بعد

ماجاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله مااقتتلوا ولكن الله يفعل مايريد﴾

فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ (تلك) ابتداء ، وإنما قال (تلك) ولم يقل أولئك الرسل ، لأنه ذهب إلى الجماعة ، كأنه قيل : تلك الجماعة الرسل بالرفع . لأنه صفة لتلك ، وخبر الابتداء (فضلنا بعضهم على بعض)

﴿المسألة الثانية﴾ فى قوله (تلك الرسل) أقوال : أحدها : أن المراد منه : من تقدم ذكرهم من الأنبياء عليهم السلام فى القرآن ، كابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب وموسى وغيرهم صلوات الله عليهم . والثانى : أن المراد منه من تقدم ذكرهم فى هذه الآية كاشمويل وداود وطالوت على قول من يجعله نبياً والقول الثالث ، وهو قول الأصم : تلك الرسل الذين أرسلهم الله لدفع الفساد ، الذين اليهم الاشارة بقوله تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض)

﴿المسألة الثالثة﴾ وجه تعلق هذه الآية بما قبلها ماذكره أبو مسلم ، وهو أنه تعالى أنبأ محمداً صلى الله عليه وسلم من أخبار المتقدمين مع قومهم ، كسؤال قوم موسى (أرنا الله جهرة) وقولهم (اجعل لنا إلها كما لهم آلهة) وكقوم عيسى بعد أن شاهدوا منه إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص باذن الله فكذبوه وراموا قتله ، ثم أقام فريق على الكفر به وهم اليهود ، وفريق زعموا أنهم أولياؤه ، وادعت على اليهود من قتله وصلبه ما كذبهم الله تعالى فيه كالملأ من بنى إسرائيل حسدوا طالوت ودفعوا ملكه بعد المسألة . وكذلك ماجرى من أمر النهر ، فعزى الله رسوله عما رأى من قومه من التكذيب والحسد ، فقال : هؤلاء الرسل الذين كلم الله تعالى بعضهم ، ورفع الباقين درجات ، وأيد عيسى بروح القدس ، قد نالهم من قومهم ماذكرناه بعد مشاهدة المعجزات . وأنت رسول مثلهم فلا تحزن على ماترى من قومك . فلو شاء الله لم تختلفوا أنتم وأولئك ، ولكن ماقضى الله فهو كائن . وما قدره فهو واقع ، وبالجملة فالمقصود من هذا الكلام تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم على إيذاء قومه له

﴿المسألة الرابعة﴾ أجمعت الأمة على أن بعض الأنبياء أفضل من بعض ، وعلى أن محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل من الكل . ويدل عليه وجوه : أحدها : قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فلما كان رحمة لكل العالمين لزم أن يكون أفضل من كل العالمين

﴿الحجة الثانية﴾ قوله تعالى (ورفعنا لك ذكرك) فقيل فيه لأنه قرن ذكر محمد بذكره فى كلمة

الشهادة ، وفى الأذان ، وفى التشهد ، ولم يكن ذكر سائر الأنبياء كذلك .

﴿الحجة الثالثة﴾ أنه تعالى قرن طاعته بطاعته ، فقال (من يطع الرسول فقد أطاع الله) وبيعته ببيعته فقال (ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم) وعزته بعزته فقال (ولله العزة ولرسوله) ورضاه برضاه فقال (والله ورسوله أحق أن يرضوه) وإجابته باجابته فقال (ياأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول)

﴿الحجة الرابعة﴾ أن الله تعالى أمر محمداً بأن يتحدى بكل سورة من القرآن ، فقال (فأتوا بسورة من مثله) وأقصر السور سورة الكوثر وهى ثلاث آيات ، وكان الله تحداهم بكل ثلاث آيات من القرآن ، ولما كان كل القرآن ستة آلاف آية . وكذا آية . لزم أن لايكون معجز القرآن معجزاً واحداً بل يكون ألفى معجزة وأزيد

وإذا ثبت هذا فنقول : إن الله سبحانه ذكر تشريف موسى بتسع آيات بينات ، فلأن يحصل التشريف لمحمد بهذه الآيات الكثيرة كان أولى

﴿الحجة الخامسة﴾ أن معجزة رسولنا صلى الله عليه وسلم أفضل من معجزات سائر الأنبياء ، فوجب أن يكون رسولنا أفضل من سائر الأنبياء

بيان الأول قوله عليه السلام «القرآن فى الكلام كآدم فى الموجودات» بيان الثانى أن الخلعة كلما كانت أشرف كان صاحبها أكرم عند الملك

﴿الحجة السادسة﴾ أن معجزته عليه السلام هى القرآن ، وهى من جنس الحروف والاصوات ، وهى أعراض غير باقية ، وسائر معجزات سائر الأنبياء من جنس الأمور الباقية . ثم انه سبحانه جعل معجزة محمد صلى الله عليه وسلم باقية إلى آخر الدهر ، ومعجزات سائر الأنبياء فانية منقضية

﴿الحجة السابعة﴾ أنه تعالى بعد ما حكى أحوال الأنبياء عليهم السلام ، قال (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) فأمر محمداً صلى الله عليه وسلم بالاقتداء بمن قبله ، فاما أن يقال : إنه كان مأمورا بالاقتداء بهم فى أصول الدين وهو غير جائز لأنه تقليد ، أو فى فروع الدين وهو غير جائز . لأن شرعه نسخ سائر الشرائع ، فلم يبق إلا أن يكون المراد محاسن الاخلاق . فكأنه سبحانه قال : انا أطلعناك على أحوالهم وسيرهم ، فاختر أنت منها أجودها وأحسنها . وكن مقتديا بهم فى كلها . وهذا يقتضى أنه اجتمع فيه من الخصال المرضية ما كان متفرقا فيهم ، فوجب أن يكون أفضل منهم

﴿الحجة الثامنة﴾ أنه عليه السلام بعث إلى كل الخلق ؟ وذلك يقتضى أن تكون مشقته أكثر ، فوجب أن يكون أفضل ، أما انه بعث إلى كل الخلق فلقوله تعالى (وما أرسلناك الا كافة للناس) وأما

أن ذلك يقتضى أن تكون مشقته أكثر فلأنه كان انسانا فردا من غير مال ولا أعوان وأنصار، فاذا قال لجميع العالمين (يا أيها الكافرون) صار الكل أعداء له، وحينئذ يصير خائفا من الكل، فكانت المشقة عظيمة. وكذلك فان موسى عليه السلام لما بعث إلى بنى إسرائيل فهو ما كان يخاف أحدا إلا من فرعون وقومه، وأما محمد عليه السلام فالكل كانوا أعداء له. يبين ذلك أن انسانا لو قيل له: هذا البلد الخالى عن الصديق والرفيق فيه رجل واحد ذو قوة وسلاح فاذهب اليه اليوم وحيداً وبلغ اليه خبرا يوحشه ويؤذيه، فانه قلما سمحت نفسه بذلك، مع انه انسان واحد، ولو قيل له: اذهب إلى بادية بعيدة ليس فيها أنيس ولا صديق، وبلغ إلى صاحب البادية كذا وكذا من الأخبار الموحشة لشق ذلك على الانسان، أما النبى صلى الله عليه وسلم فانه كان مأمورا بأن يذهب طول ليله ونهاره فى كل عمره إلى الجن والانس الذين لا عهد له بهم، بل المعتاد منهم أنهم يعادونه ويؤذونه ويستخفونه، ثم انه عليه السلام لم يمل من هذه الحالة ولم يتلكأ، بل سارع اليها سامعاً مطيعاً، فهذا يقتضى أنه تحمل فى اظهار دين الله أعظم المشاق، ولهذا قال تعالى (لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل) ومعلوم أن ذلك البلاء كان على الرسول صلى الله عليه وسلم، فاذا عظم فضل الصحابة بسبب تلك الشدة، فما ظنك بالرسول. واذا ثبت أن مشقته أعظم من مشقة غيره وجب أن يكون فضله أكثر من فضل غيره لقوله عليه السلام «أفضل العبادات أحمزها»

﴿الحجة التاسعة﴾ أن دين محمد عليه السلام أفضل الأديان، فيلزم أن يكون محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الأنبياء. بيان الأول أنه تعالى جعل الاسلام ناسخا لسائر الأديان، والناسخ يجب أن يكون أفضل لقوله عليه السلام «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة» فلما كان هذا الدين أفضل وأكثر ثوابا، كان واضعه أكثر ثوابا من واضعى سائر الأديان. فيلزم أن يكون محمد عليه السلام أفضل من سائر الأنبياء

﴿الحجة العاشرة﴾ أمة محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الأمم، فوجب أن يكون محمد أفضل الأنبياء. بيان الأول قوله تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس) بيان الثانى أن هذه الأمة انما نالت هذه الفضيلة لمتابعة محمد صلى الله عليه وسلم. قال تعالى (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله) وفضيلة التابع توجب فضيلة المتبوع، وأيضاً أن محمدا صلى الله عليه وسلم أكثر ثوابا لأنه مبعوث إلى الجن والانس. فوجب أن يكون ثوابه أكثر، لأن لكثرة المستجيبين أثراً فى علو شأن المتبوع

﴿الحجة الحادية عشرة﴾ أنه عليه السلام خاتم الرسل ، فوجب أن يكون أفضل . لأن نسخ الفاضل بالمفضول قبيح فى المعقول . . . .

﴿الحجة الثانية عشرة﴾ أن تفضيل بعض الأنبياء على بعض يكون لأمور منها : كثرة المعجزات التى هى دالة على صدقهم وموجبة لتشريفهم ، وقد حصل فى حق نبينا عليه السلام ما يفضل على ثلاثة آلاف . وهى بالجملة على أقسام . منها مايتعلق بالقدرة ، كاشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ، واروائهم من الماء القليل ، ومنها ما يتعلق بالعلوم كالاخبار عن الغيوب ، وفصاحة القرآن ، ومنها اختصاصه فى ذاته بالفضائل ، نحو كونه أشرف نسباً من أشراف العرب ، وأيضا كان فى غاية الشجاعة ، كما روى أنه قال بعد محاربة على رضى الله عنه لعمرو بن ود : كيف وجدت نفسك ياعلى ، قال : وجدتها لو كان كل أهل المدينة فى جانب وأنا فى جانب لقدرت عليهم ، فقال : تأهب فانه يخرج من هذا الوادى فتى يقاتلك . الحديث إلى آخره وهو مشهور ، ومنها فى خلقه وحلمه ووفائه وفصاحته وسخائه ، وكتب الحديث ناطقة بتفصيل هذه الأبواب

﴿الحجة الثالثة عشرة﴾ قوله عليه السلام «آدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيامة» وذلك يدل على أنه أفضل من آدم ومن كل أولاده ، وقال عليه السلام «أنا سيد ولد آدم ولا فخر» وقال عليه السلام «لايدخل الجنة أحد من النبيين حتى أدخلها أنا ، ولا يدخلها أحد من الأمم حتى تدخلها أمتى» وروى أنس قال صلى الله عليه وسلم «أنا أول الناس خروجا إذا بعثوا ، وأنا خطيبهم إذا وفدوا ، وأنا مبشرهم إذا أيسوا . لواء الحمد بيدى ، وأنا أكرم ولد آدم على ربى ولا فخر» وعن ابن عباس قال : جلس ناس من الصحابة يتذاكرون فسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثهم فقال بعضهم : عجبا إن الله اتخذ ابراهيم خليلا ، وقال آخر : ماذا بأعجب من كلام موسى كلمه تكليما ، وقال آخر : فعيسى كلمة الله وروحه ، وقال آخر : آدم اصطفاه الله فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : قد سمعت كلامكم وحجتكم ان ابراهيم خليل الله وهو كذلك ، وموسى نجى الله وهو كذلك ، وعيسى روح الله وهو كذلك ، وآدم اصطفاه الله تعالى وهو كذلك . ألا وأنا حبيب الله ولا فخر ، وأنا حامل لواء الحمد يوم القيامة ولا فخر ، وأنا أول شافع وأنا أول مشفع يوم القيامة ولا فخر ، وأنا أول من يحرك حلقة الجنة فيفتح لى فأدخلها ومعى فقراء المؤمنين ولا فخر ، وأنا أكرم الأولين والآخرين ولا فخر

﴿الحجة الرابعة عشرة﴾ روى البيهقى فى فضائل الصحابة أنه ظهر على بن أبى طالب من بعيد

فقال عليه السلام : هذا سيد العرب فقالت عائشة : ألست أنت سيد العرب ؟ فقال أنا سيد العالمين وهو سيد العرب . وهذا يدل على أنه أفضل الأنبياء عليهم السلام

﴿الحجة الخامسة عشرة﴾ روى مجاهد عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي ولا فخر ، بعثت إلى الأحمر والأسود وكان النبي قبلي يبعث إلى قومه ، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا ونصرت بالرعب أمامي مسيرة شهر ، وأحلت لي الغنائم ولم تكن لأحد قبلي ، وأعطيت الشفاعة فادخرتها لأمتي فهي نائلة إن شاء الله تعالى لمن لا يشرك بالله شيئا» وجه الاستدلال أنه صريح في أن الله تعالى فضله بهذه الفضائل على غيره

﴿الحجة السادسة عشرة﴾ قال محمد بن عيسى الحكيم الترمذي في تقرير هذا المعنى : ان كل أمير فانه تكون مؤنته على قدر رعيته . فالأمير الذي تكون أمارته على قرية تكون مؤنته بقدر تلك القرية ، ومن ملك الشرق والغرب احتاج إلى أموال وذخائر أكثر من أموال أمير تلك القرية فكذلك كل رسول بعث الى قومه فأعطى من كنوز التوحيد وجواهر المعرفة على قدر ما حمل من الرسالة . فالمرسل إلى قومه في طرف مخصوص من الأرض إنما يعطى من هذه الكنوز الروحانية بقدر ذلك الموضع . والمرسل الى كل أهل الشرق والغرب انسهم وجنهم لابد وأن يعطى من المعرفة بقدر ما يمكنه أن يقوم بسعيه بأمور أهل الشرق والغرب ، واذا كان كذلك كانت نسبة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الى نبوة سائر الأنبياء كنسبة كل المشارق والمغارب الى ملك بعض البلاد المخصوصة . ولما كان كذلك لا جرم أعطى من كنوز الحكمة والعلم ما لم يعط أحد قبله ، فلا جرم بلغ في العلم الى الحد الذي لم يبلغه أحد من البشر ، قال تعالى في حقه (فأوحى الى عبده ما أوحى) وفي الفصاحة الى أن قال «أوتيت جوامع الكلم» وصار كتابه مهيمنا على الكتب وصارت أمته خير الأمم

﴿الحجة السابعة عشرة﴾ روى محمد بن الحكيم الترمذي رحمه الله في كتاب النوادر : عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «ان الله تعالى اتخذ ابراهيم خليلا . وموسى نجيا ، واتخذني حبيبا ، ثم قال وعزتي وجلالي لأوثرن حبيبي على خليلي ونجيي»

﴿الحجة الثامنة عشرة﴾ في الصحيحين عن همام بن منبه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل ابتنى بيوتا فأحسنها وأجملها وأكملها الا موضع لبنة من زاوية من زواياها ، فجعل الناس يطوفون به ويعجبهم البنيان فيقولون : ألا وضعت ههنا

لبنة فيتم بناؤك ؟ فقال محمد : كنت أنا تلك اللبنة»

﴿الحجة التاسعة عشرة﴾ أن الله تعالى كلما نادى نبيا فى القرآن ناداه باسمه (يا آدم اسكن ، وناديناه أن يا ابراهيم ، ياموسى انى أنا ربك) وأما النبى عليه السلام فانه ناداه بقوله (يا أيها النبى ، يا أيها الرسول) وذلك يفيد الفضل

واحتج المخالف بوجوه : الأول : أن معجزات الأنبياء كانت أعظم من معجزاته ، فان آدم عليه السلام كان مسجوداً للملائكة ، وماكان محمد عليه السلام كذلك ، وان ابراهيم عليه السلام ألقى فى النيران العظيمة فانقلبت روحا وريحاناً عليه ، وأن موسى عليه السلام أوتى تلك المعجزات العظيمة ، ومحمد ماكان له مثلها ، وداود لان له الحديد فى يده ، وسليمان كان الجن والانس والطير والوحش والرياح مسخرين له ، وماكان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وعيسى أنطقه الله فى الطفولية ، وأقدره على إحياء الموتى وابراء الأكمه والأبرص وما كان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم

﴿الحجة الثانية﴾ أنه تعالى سمى ابراهيم فى كتابه خليلا ، فقال (واتخذ الله ابراهيم خليلا) وقال فى موسى عليه السلام (وكلم الله موسى تكليما) وقال فى عيسى عليه السلام (ونفخنا فيه من روحنا) وشيء من ذلك لم يقله فى حق محمد عليه السلام

﴿الحجة الثالثة﴾ قوله عليه السلام «لاتفضلونى على يونس بن متى» وقال صلى الله عليه وسلم «لاتخيروا بين الأنبياء»

﴿الحجة الرابعة﴾ روى عن ابن عباس قال : كنا فى المسجد نتذاكر فضل الأنبياء فذكرنا نوحا بطول عبادته ، وإبراهيم بخلته ، وموسى بتكليم الله تعالى إياه ، وعيسى برفعه إلى السماء ، وقلنا رسول الله أفضل منهم ، بعث إلى الناس كافة ، وغفر له ماتقدم من ذنبه وما تأخر ، وهو خاتم الأنبياء ، فدخل رسول الله فقال : فيم أنتم ؟ فذكرنا له فقال «لا ينبغى لأحد أن يكون خيراً من يحيى ابن زكريا» وذلك أنه لم يعمل سيئة قط ولم يهم بها

والجواب : أن كون آدم عليه السلام مسجوداً للملائكة لايوجب أن يكون أفضل من محمد عليه السلام ، بدليل قوله صلى الله عليه وسلم «آدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيامة» وقال «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين» ونقل أن جبريل عليه السلام أخذ بركاب محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج ، وهذا أعظم من السجود ، وأيضا أنه تعالى صلى بنفسه على محمد ، وأمر الملائكة والمؤمنين بالصلاة عليه ، وذلك أفضل من سجود الملائكة ، ويدل عليه وجوه : الأول : أنه تعالى أمر

الملائكة بسجود آدم تأديبا، وأمرهم بالصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم تقريبا. والثانى: أن الصلاة على محمد عليه السلام دائمة إلى يوم القيامة، وأما سجود الملائكة لآدم عليه السلام ما كان إلا مرة واحدة. الثالث: أن السجود لآدم إنما تولاه الملائكة، وأما الصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم فانما تولاها رب العالمين ثم أمر بها الملائكة والمؤمنين. والرابع: أن الملائكة أمروا بالسجود لآدم لأجل أن نور محمد عليه السلام فى جبهة آدم

فان قيل: أنه تعالى خص آدم بالعلم، فقال (وعلم آدم الأسماء كلها) وأما محمد عليه السلام فقال فى حقه (ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان) وقال (ووجدك ضالا فهدى) وأيضا فمعلم آدم هو الله تعالى، قال (وعلم آدم الأسماء) ومعلم محمد عليه السلام جبريل عليه السلام لقوله (علمه شديد القوى)

والجواب: أنه تعالى قال فى علم محمد صلى الله عليه وسلم (وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما) وقال عليه السلام «أدبنى ربى فأحسن تأديبى» وقال تعالى (الرحمن علم القرآن) وكان عليه السلام يقول «أرنا الأشياء كما هى» وقال تعالى لمحمد عليه السلام (وقل رب زدنى علما) وأما الجمع بينه وبين قوله تعالى (علمه شديد القوى) فذاك بحسب التلقين، وأما التعليم فمن الله تعالى. كما أنه تعالى قال (قل يتوفاكم ملك الموت) ثم قال تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها)

فان قيل: قال نوح عليه السلام (وما أنا بطارد المؤمنين) وقال الله تعالى لمحمد عليه السلام (ولا تطرد الذين يدعون ربهم) وهذا يدل على أن خلق نوح أحسن

قلنا: انه تعالى قال (انا أرسلنا نوحا إلى قومه أن أنذر قومك من قبل أن يأتيهم عذاب أليم) فكان أول أمره العذاب. وأما محمد عليه السلام فقيل فيه (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين، لقد جاءكم رسول من أنفسكم) إلى قوله (رؤف رحيم) فكان عاقبة نوح أن قال (رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا) وعاقبة محمد عليه السلام الشفاعة (عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا) وأما سائر المعجزات فقد ذكر فى كتب دلائل النبوة فى مقابلة كل واحد منها معجزة أفضل منها لمحمد صلى الله عليه وسلم، وهذا الكتاب لا يحتمل أكثر مما ذكرناه، والله أعلم

وأما قوله تعالى ﴿منهم من كلم الله﴾ ففيه مسائل.

(المسألة الأولى) المراد منه من كلمه الله تعالى، والهاء تحذف كثيراً كقوله تعالى (وفيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين)

﴿المسألة الثانية﴾ قرىء (كلم الله) بالنصب، والقراءة الأولى أدل على الفضل. لأن كل مؤمن فانه يكلم الله على ما قال عليه السلام «المصلى مناج ربه» انما الشرف فى أن يكلمه الله تعالى، وقرأ اليمانى (كالم الله) من المكالمة، ويدل عليه قولهم: كليم الله بمعنى مكالمه

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى أن من كلمه الله فالمسموع هو الكلام القديم الأزلى، الذى ليس بحرف ولا صوت أم غيره؟ فقال الأشعرى وأتباعه: المسموع هو ذلك فانه لما لم يمتنع رؤية ما ليس بكيف، فكذا لا يستبعد سماع ما ليس بكيف، وقال الماتريدى: سماع ذلك الكلام محال، وإنما المسموع هو الحرف والصوت

﴿المسألة الرابعة﴾ اتفقوا على أن موسى عليه السلام مراد بقوله تعالى (منهم من كلم الله) قالوا وقد سمع من قوم موسى السبعون المختارون، وهم الذين أرادهم الله بقوله (واختار موسى قومه سبعين رجلا) وهل سمعه محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج؟ اختلفوا فيه منهم من قال: نعم بدليل قوله (فأوحى إلى عبده ما أوحى)

فان قيل: ان قوله تعالى (منهم من كلم الله) المقصود منه بيان غاية منقبة أولئك الأنبياء الذين كلم الله تعالى، ولهذا السبب لما بالغ فى تعظيم موسى عليه السلام، قال (وكلم الله موسى تكليما) ثم جاء فى القرآن مكالمة بين الله و بين إبليس، حيث قال (أنظرنى إلى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم) الى آخر هذه الآيات، وظاهر هذه الآيات يدل على مكالمة كثيرة بين الله وبين إبليس، فان كان ذلك يوجب غاية الشرف، فكيف حصل لابليس الذم. وإن لم يوجب شرفا فكيف ذكره فى معرض التشريف لموسى عليه السلام حيث قال (وكلم الله موسى تكليما)

والجواب: أن قصة إبليس ليس فيها ما يدل على أنه تعالى قال تلك الجوابات معه من غير واسطة فلعل الواسطة كانت موجودة

أما قوله تعالى ﴿ورفع بعضهم درجات﴾ ففيه قولان: الأول: أن المراد منه بيان أن مراتب الرسل متفاوتة، وذلك لأنه تعالى اتخذ ابراهيم خليلا، ولم يؤت أحدا مثله هذه الفضيلة، وجمع لداود الملك والنبوة، ولم يحصل هذا لغيره، وسخر لسليمان الانس والجن والطير والريح، ولم يكن هذا حاصلا لأبيه داود عليه السلام، ومحمد عليه السلام مخصوص بأنه مبعوث الى الجن والانس، وبأن شرعه ناسخ لكل الشرائع، وهذا ان حملنا الدرجات على المناصب والمراتب. أما إذا حملناها على المعجزات، ففيه أيضا وجه، لأن كل واحد من الأنبياء أوتى نوعا آخر من المعجزة لائقا بزمانه. فمعجزات موسى عليه السلام، وهى قلب العصا حية، واليد البيضاء، وفلق البحر، كان كالشبيه بما

كان أهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو السحر ، ومعجزات عيسى عليه السلام وهى إبراء الأكمه والأبرص . واحياء الموتى ، كانت كالشبيه بما كان أهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو الطب ، ومعجزة محمد عليه السلام وهى القرآن كانت من جنس البلاغة والفصاحة والخطب والاشعار ، وبالجملة فالمعجزات متفاوتة بالقلة والكثرة ، وبالبقاء وعدم البقاء ، وبالقوة وعدم القوة وفيه وجه ثالث ، وهو أن يكون المراد بتفاوت الدرجات مايتعلق بالدنيا ، وهو كثرة الأمة والصحابة ، وقوة الدولة ، فاذا تأملت الوجوه الثلاثة علمت أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان مستجمعا للكل فمنصبه أعلى ومعجزاته أبقى وأقوى ، وقومه أكثر ودولته أعظم وأوفر

﴿القول الثانى﴾ أن المراد بهذه الآية محمد عليه السلام ، لأنه هو المفضل على الكل ، وإنما قال (ورفع بعضهم درجات) على سبيل التنبيه والرمز كمن فعل فعلا عظيما فيقال له : من فعل هذا فيقول: أحدكم أو بعضكم ويريد به نفسه ، ويكون ذلك أفخم من التصريح به ، وسئل الحطيئة عن أشعر الناس ، فذكر زهيرا والنابغة ، ثم قال : ولو شئت لذكرت الثالث أراد نفسه، ولو قال : ولو شئت لذكرت نفسى لم يبق فيه فخامة

فان قيل : المفهوم من قوله (ورفع بعضهم درجات) هو المفهوم من قوله (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) فماالفائدة فى التكرير ؟ وأيضاقوله (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) كلام كلى وقوله بعد ذلك (منهم من كلم الله) شروع فى تفصيل تلك الجملة ، وقوله بعد ذلك (ورفع بعضهم درجات) إعادة لذلك الكلى ، ومعلوم أن إعادة الكلام الكلى بعد الشروع فى تفصيل جزئياته يكون مستدركا .

والجواب : أن قوله (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) يدل على إثبات تفضيل البعض على البعض ، فاما أن يدل على أن ذلك التفضيل حصل بدرجات كثيرة أو بدرجات قليلة فليس فيه دلالة عليه ، فكان قوله (ورفع بعضهم درجات) فيه فائدة زائدة ، فلم يكن تكريرا

أما قوله تعالى ﴿وآتينا عيسى بن مريم البينات﴾ ففيه سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ أنه تعالى قال فى أول الآية (فضلنا بعضهم على بعض) ثم عدل عن هذا النوع من الكلام إلى المغايبة فقال (منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات) ثم عدل من المغايبة إلى النوع الأول فقال (وآتينا عيسى بن مريم البينات) فما الفائدة فى العدول عن المخاطبة إلى المغايبة ، ثم عنها إلى المخاطبة مرة أخرى ؟ .

والجواب : أن قوله (منهم من كلم الله) أهيب وأكثر وقعاً من أن يقال : منهم من كلمنا ،

ولذلك قال (وكلم الله موسى تكليما) فلهذا المقصود اختار لفظة الغيبة

وأماقوله ﴿وآتينا عيسى بن مريم البينات﴾ فانما اختار لفظ المخاطبة لأن الضمير فى قوله (وآتينا) ضمير التعظيم ، وتعظيم المؤتى يدل على عظمة الايتاء .

﴿السؤال الثانى﴾ لم خص موسى وعيسى من بين الأنبياء بالذكر ؟ وهل يدل ذلك على أنهما أفضل من غيرهما ؟

والجواب : سبب التخصيص أن معجزاتهما أبهر وأقوى من معجزات غيرهما . وأيضاً فأمتهما موجودون حاضرون فى هذا الزمان ، وأمم سائر الأنبياء ليسوا موجودين ، فتخصيصهما بالذكر تنبيه على الطعن فى أمتهما . كأنه قيل : هذان الرسولان مع علو درجتهما وكثرة معجزاتهما لم يحصل الانقياد من أمتهما ، بل نازعوا وخالفوا ، وعن الواجب عليهم فى طاعتهما أعرضوا

﴿السؤال الثالث﴾ تخصيص عيسى بن مريم بايتاء البينات ، يدل أو يوهم أن إيتاء البينات ما حصل فى غيره ، ومعلوم أن ذلك غير جائز فان قلتم : انما خصهما بالذكر لأن تلك البينات أقوى ؟ فنقول : ان بينات موسى عليه السلام كانت أقوى من بينات عيسى عليه السلام ، فان لم تكن أقوى فلا أقل من المساواة .

الجواب : المقصود منه التنبيه على قبح أفعال اليهود ، حيث أنكروا نبوة عيسى عليه السلام مع ماظهر على يديه من البينات اللائحة

﴿السؤال الرابع﴾ البينات جمع قلة ، وذلك لا يليق بهذا المقام .

قلنا : لا نسلم أنه جمع قلة ، والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿وأيدناه بروح القدس﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ القدس تثقله أهل الحجاز وتخففه تميم

﴿المسألة الثانية﴾ فى تفسيره أقوال : الأول قال الحسن : القدس هو الله تعالى ، وروحه جبريل عليه السلام ، والاضافة للتشريف ، والمعنى أعناه بجبريل عليه السلام فى أول أمره وفى وسطه وفى آخره ، أما فى أول الأمر فلقوله (فنفخنا فيه من روحنا) وأما فى وسطه فلان جبريل عليه السلام علمه العلوم ، وحفظه من الأعداء ، وأما فى آخر الامر فحين أرادت اليهود قتله أعانه جبريل عليه السلام ورفعه الى السماء والذى يدل على أن روح القدس جبريل عليه السلام قوله تعالى (قل نزله روح القدس)

﴿والقول الثانى﴾ وهو المنقول عن ابن عباس أن روح القدس هو الاسم الذى كان يحيى به

عيسى عليه السلام الموتى

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول أبي مسلم : أن روح القدس الذى أيد به يجوز أن يكون الروح الطاهرة التى نفخها الله تعالى فيه . وأبانه بها عن غيره ممن خلق من اجتماع نطفتى الذكر والأنثى

ثم قال تعالى ﴿ولو شاء الله ماقتتل الذين من بعدهم من بعد ماجاءتهم البينات﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ تعلق هذه بما قبلها هو أن الرسل بعد ماجاءتهم البينات ، ووضحت لهم الدلائل والبراهين ، اختلفت أقوامهم ، فمنهم من آمن ومنهم من كفر ، وبسبب ذلك الاختلاف تقاتلوا وتحاربوا

﴿المسألة الثانية﴾ احتج القائلون بأن كل الحوادث بقضاء الله وقدره بهذه الآية ، وقالوا تقدير الآية : ولو شاء الله أن لايقتتلوا لم يقتتلوا ، والمعنى أن عدم الاقتتال لازم لمشيئة عدم الاقتتال ، وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم ، فحيث وجد الاقتتال علمنا أن مشيئة عدم الاقتتال مفقودة ، بل كان الحاصل هو مشيئة الاقتتال ، ولا شك أن ذلك الاقتتال معصية ، فدل ذلك على أن الكفر والايمان والطاعة والعصيان بقضاء الله وقدره ومشيئته ، وعلى أن قتل الكفار وقتالهم للمؤمنين بارادة الله تعالى

وأما المعتزلة فقد أجابوا عن هذا الاستدلال ، وقالوا : المقصود من الآية بيان أن الكفار إذا قتلوا وقاتلوا فليس ذلك بغلبة منهم لله تعالى وهذا المقصود يحصل بأن يقال : انه تعالى لو شاء لأهلكهم وأبادهم أو يقال : لو شاء لسلب القوى والقدر منهم أو يقال : لو شاء لمنعهم من القتال جبرا وقسرا وإذا كان كذلك فقوله (ولو شاء الله) المراد منه هذه الأنواع من المشيئة ، وهذا كما يقال : لو شاء الامام لم يعبد المجوس النار فى مملكته ، ولم تشرب النصارى الخمر ، والمراد منه المشيئة التى ذكرناها ، وكذا ههنا . ثم أكد القاضى هذه الأجوبة وقال : إذا كانت المشيئة تقع على وجوه وتنتفى على وجوه لم يكن فى الظاهر دلالة على الوجه المخصوص ، لا سيما وهذه الأنواع من المشيئة متباينة متنافية

والجواب : أن أنواع المشيئة وان اختلفت وتباينت الا أنها مشتركة فى عموم كونها مشيئة ، والمذكور فى الآية فى معرض الشرط هو المشيئة من حيث انها مشيئة ، لا من حيث انها مشيئة خاصة . فوجب أن لا يكون هذا المسمى حاصلا . وتخصيص المشيئة بمشيئة خاصة ، وهى إما مشيئة الهلاك . أو مشيئة سلب القوى والقدر . أو مشيئة القهر والاجبار ، تقييد للمطلق وهو غير جائز ، وكما أن هذا التخصيص على خلاف ظاهر اللفظ فهو على خلاف الدليل القاطع ، وذلك لأن الله تعالى إذا كان عالما بوقوع الاقتتال . والعلم بوقوع الاقتتال حال عدم وقوع الاقتتال جمع بين

النفى والاثبات ، وبين السلب والايجاب ، فحال حصول العلم بوجود الاقتتال لو أرادعدم الاقتتال لكان قد أراد الجمع بين النفى والاثبات وذلك محال ، فثبت أن ظاهر الآية على ضدقولهم ،والبرهان القاطع على ضد قولهم وبالله التوفيق

ثم قال ﴿ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر﴾ فقد ذكرنا فى أول الآية أن المعنى : ولو شاء الله لم يختلفوا ، واذا لم يختلفوا لم يقتتلوا ، واذا اختلفوا فلا جرم اقتتلوا ، وهذهالآيةدالة على أن الفعل لا يقع إلا بعد حصول الداعى ، لأنه بين أن الاختلاف يستلزم التقاتل ، والمعنى أن اختلافهم فى الدين يدعوهم إلى المقاتلة ، وذلك يدل على أن المقاتلة لا تقع إلا لهذا الداعى ، وعلى أنه متى حصل هذا الداعى وقعت المقاتلة ، فمن هذا الوجه يدل على أن الفعل ممتنع الوقوع عند عدم الداعى ،وواجب عند حصول الداعى ، ومتى ثبت ذلك ظهر أن الكل بقضاء اللهوقدره ، لأن الدواعى تستند لا محالة إلى داعية يخلقها الله فى العبد دفعا للتسلسل ، فكانت الآية دالة أيضا من هذا الوجه على صحة مذهبنا

ثم قال ﴿ولو شاء الله ما اقتتلوا﴾ فان قيل : فما الفائدة فى التكرير ؟

قلنا : قال الواحدى رحمه الله تعالى : انما كرره تأكيداً للكلام ، وتكذيبا لمن زعمأنهم فعلوا ذلك من عند أنفسهم ، ولم يجر به قضاء ولا قدر من الله تعالى

ثم قال ﴿ولكن الله يفعل مايريد﴾ فيوفق من يشاء ويخذل من يشاء لا اعتراض عليه فى فعله، واحتج الأصحاب بهذه الآية على أنه تعالى هو الخالق لايمان المؤمنين ، وقالوا : لأنالخصم يساعد على أنه تعالى يريدالايمانمن المؤمن، ودلت الآية على أنه يفعل كل مايريد ، فوجبأنيكونالفاعل لايمان المؤمن هو الله تعالى ، وأيضا لما دل على أنه يفعل كل مايريد فلوكان يريد الايمان من الكفار لفعل فيهم الايمان ، ولكانوا مؤمنين ، ولما لم يكن كذلك دل على أنه تعالى لايريد الايمان منهم ، فكانت هذه الآية دالة على مسألة خلق الأعمال ، وعلى مسألة إرادة الكائنات والمعتزلة يقيدون المطلق ويقولون : المراديفعل كل مايريد من أفعال نفسه ، وهذا ضعيف لوجوه أحدها : أنه تقييد للمطلق . والثانى : أنه على هذا القيد تصير الآية بيانا للواضحات ، فانه يصير معنى الآية أنه يفعل مايفعله . الثالث : أن كل أحد كذلك فلا يكون فى وصف الله تعالى بذلك دليلا على كمال قدرته وعلو مرتبته والله أعلم

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ «٢٥٤»

قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى يوم لابيع فيه ولا خلة ولاشفاعة والكافرون هم الظالمون﴾

اعلم أن أصعب الأشياء على الانسان بذل النفس فى القتال، وبذل المال فى الانفاق، فلما قدم الأمر بالقتال أعقبه بالأمر بالانفاق، وأيضا فيه وجه آخر، وهو أنه تعالى أمر بالقتال فيما سبق بقوله (وقاتلوا فى سبيل الله) ثم أعقبه بقوله (من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا) والمقصود منه انفاق المال فى الجهاد، ثم انه مرة ثانية أكد الأمر بالقتال وذكر فيه قصة طالوت، ثم أعقبه بالأمر بالانفاق فى الجهاد، وهو قوله (ياأيها الذين آمنوا أنفقوا)

إذا عرفت وجه النظم فنقول: فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ المعتزلة احتجوا على أن الرزق لايكون إلا حلالا بقوله (أنفقوا مما رزقناكم) فنقول: الله تعالى أمر بالانفاق من كل ماكان رزقا بالاجماع أما ماكان حراماً فانه لايجوز انفاقه، وهذا يفيد القطع بأن الرزق لايكون حراماً، والأصحاب قالوا ظاهر الآية وان كان يدل على الأمر بانفاق كل ماكان رزقا إلا أنا نخصص هذا الأمر بانفاق كل ماكان رزقا حلالا

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أن قوله (أنفقوا) مختص بالانفاق الواجب كالزكاة أم هو عام فى كل الانفاقات سواء كانت واجبة أو مندوبة، فقال الحسن: هذا الأمر مختص بالزكاة، قال لأن قوله (من قبل أن يأتى يوم لابيع فيه ولا خلة) كالوعد والوعيد لايتوجه إلا على الواجب، وقال الأكثرون: هذا الأمر يتناول الواجب والمندوب، وليس فى الآية وعيد، فكأنه قيل: حصلوا منافع الآخرة حين تكونون فى الدنيا، فانكم إذا خرجتم من الدنيا لايمكنكم تحصيلها واكتسابها فى الآخرة، والقول الثالث أن المراد منه الانفاق فى الجهاد: والدليل عليه أنه مذكور بعد الأمر بالجهاد. فكان المراد منه الانفاق فى الجهاد، وهذا قول الأصم

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (لا بيع، ولا خلة، ولا شفاعة) بالنصب، وفى سورة إبراهيم عليه السلام (لا بيع فيه ولا خلال) وفى الطور (لا لغو فيها ولا تأثيم) والباقون جميعا بالرفع، والفرق بين النصب والرفع قد ذكرناه فى قوله (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال)

﴿المسألة الرابعة﴾ المقصود من الآية أن الانسان يجيء وحده ، ولا يكون معه شيء مما حصله في الدنيا ، قال تعالى (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم) وقال (ونرثه ما يقول ويأتينا فردا)

أما قوله ﴿لا بيع فيه﴾ ففيه وجهان : الأول : أن البيع ههنا بمعنى الفدية ، كما قال (فاليوم لا يؤخذ منكم فدية) وقال (ولا يقبل منها عدل) وقال (وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها) فكأنه قال : من قبل أن يأتي يوم لا تجارة فيه فتكتسب ما تفتدى به من العذاب . والثاني : أن يكون المعنى : قدموا لأنفسكم من المال الذي هو في ملككم قبل أن يأتي اليوم الذي لا يكون فيه تجارة ولا مبايعة حتى يكتسب شيء من المال

أما قوله ﴿ولا خلة﴾ فالمراد المودة ، ونظيره من الآيات قوله تعالى (الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين) وقال (وتقطعت بهم الأسباب) وقال (ويوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا) وقال حكاية عن الكفار (فما لنا من شافعين ولا صديق حميم) وقال (وما للظالمين من أنصار) وأما قوله (ولا شفاعة) يقتضى نفي كل الشفاعات

واعلم أن قوله ﴿ولا خلة ولا شفاعة﴾ عام في الكل ، إلا أن سائر الدلائل دلت على ثبوت المودة والمحبة بين المؤمنين ، وعلى ثبوت الشفاعة للمؤمنين ، وقد بيناه في تفسير قوله تعالى (واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة)

واعلم أن السبب في عدم الخلة والشفاعة يوم القيامة أمور : أحدها : أن كل أحد يكون مشغولا بنفسه ، على ما قال تعالى (لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه) والثاني : أن الخوف الشديد غالب على كل أحد ، على ما قال (يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى) والثالث : أنه إذا نزل العذاب بسبب الكفر والفسق صار مبغضا لهذين الأمرين ، وإذا صار مبغضاً لهما صار مبغضاً لمن كان موصوفا بهما

أما قوله تعالى ﴿والكافرون هم الظالمون﴾ فنقل عن عطاء بن يسار أنه كان يقول : الحمد لله الذي قال (والكافرون هم الظالمون) ولم يقل الظالمون هم الكافرون ، ثم ذكروا في تأويل هذه الآية وجوها : أحدها : أنه تعالى لما قال (ولا خلة ولا شفاعة) أوهم ذلك نفي الخلة والشفاعة مطلقاً ، فذكر تعالى عقيبه (والكافرون هم الظالمون) ليدل على أن ذلك النفي مختص بالكافرين ، وعلى هذا التقدير تصير الآية دالة على إثبات الشفاعة في حق الفساق ، قال القاضي : هذا التأويل غير صحيح لأن قوله (والكافرون هم الظالمون) كلام مبتدأ فلم يجب تعليقه بما تقدم

والجواب : أنا لو جعلنا هذا الكلام مبتدأ تطرق الخلف إلى كلام الله تعالى ، لأن غير الكافرين قد يكون ظالما ، أما إذا علقناه بما تقدم زال الاشكال فوجب المصير إلى تعليقه بما قبله

﴿التأويل الثانى﴾ أن الكافرين إذا دخلوا النار عجزوا عن التخلص عن ذلك العذاب ، فالله تعالى لم يظلمهم بذلك العذاب ، بل هم الذين ظلموا أنفسهم حيث اختاروا الكفر والفسق حتى صاروا مستحقين لهذا العذاب ، ونظيره قوله تعالى (ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك أحدا)

﴿والتأويل الثالث﴾ أن الكافرين هم الظالمون حيث تركوا تقديم الخيرات ليوم فاقتهم وحاجتهم وأنتم أيها الحاضرون لاتقتدوا بهم فى هذا الاختيار الردىء ، ولكن قدموا لأنفسكم ماتجعلونه يوم القيامة فدية لأنفسكم من عذاب الله

﴿والتأويل الرابع﴾ الكافرون هم الظالمون لأنفسهم بوضع الأمور فى غير مواضعها ، لتوقعهم الشفاعة ممن لايشفع لهم عند الله ، فانهم كانوا يقولون فى الأوثان : هؤلاء شفعاؤنا عند الله ، وقالوا أيضاً : مانعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى فمن عبد جماداً وتوقع أن يكون شفيعاً له عند الله فقد ظلم نفسه حيث توقع الخير ممن لايجوز التوقع منه

﴿والتأويل الخامس﴾ المراد من الظلم ترك الانفاق ، قال تعالى (آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا) أى أعطت ولم تمنع فيكون معنى الآية والكافرون التاركون للانفاق فى سبيل الله ، وأما المسلم فلا بد وأن ينفق منه شيئا قل أو كثر

﴿والتأويل السادس﴾ (والكافرون هم الظالمون) أى هم الكاملون فى الظلم البالغون المبلغ العظيم فيه ، كما يقال : العلماء هم المتكلمون أى هم الكاملون فى العلم . فكذا ههنا ، وأكثر هذه الوجوه قد ذكرها القفال رحمه الله والله أعلم

تم الجزء السادس، ويليه ان شاء الله تعالى الجزء السابع ، وأوله قوله تعالى «الله لاإله إلاهو الحى القيوم» أعان الله على إكماله

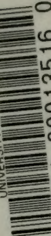
فهـــرس

الجزء السادس

من تفسير الامام الفخر الرازى

تم الفهرس




UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00013516 0